VETUS TESTAMENTUM

QUARTERLY PUBLISHED BY THE

INTERNATIONAL ORGANIZATION OF OLD TESTAMENT SCHOLARS

VOLUME VIII

EDITORIAL BOARD

G. W. ANDERSON
P. A. H. DE BOER
MILLAR BURROWS
HENRI CAZELLES
E. HAMMERSHAIMB
MARTIN NOTH

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

LEIDEN
E. J. BRILL
1958

62675

V. 8
1958

Copyright 1958 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands.
All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.

Printed in the Netherlands

CONTENTS

Articles:

Auerbach, E., Die Feste im alten Israel 1
Auerbach, E., Neujahrs- und Versöhnungs-Fest in den biblischen Quellen 337
Delekat, L., Ein Septuagintatargum 225
Diez Macho, A., 'Onqelos Manuscript with Babylonian transliterated vocalization in the Vatican Library (Ms. Eb. 448).. 113
Dubarle, A. M., Les textes divers du livre de Judith 344
Elliger, K., Ephod und Choschen 19
Foster, R. S., A note on Ezekiel xvii 1-10 and 22-24 374
Frost, S. B., Asseveration by Thanksgiving 380
Gottwald, N. K., Immanuel as the prophet's son 36
Kallai-Kleinmann, Z., The Town Lists of Judah, Simeon, Benjamin and Dan 134
Katz, P. und Ziegler, J., Ein Aquila-Index in Vorbereitung . 264
Kopf, L., Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch 161
Rabinowitz, I., The guides of righteousness 391
Schelbert, G., Exodus xxii 4 im palästinischen Targum ... 253
Stern, H. S., "The knowledge of good and evil"..... 405
Talmon, S., Divergences in calendar-reckoning in Ephraim and Judah 48
Treves, M., The date of the war of the sons of light 419
Ziegler, J., *vide* Katz, P. 264
Zimmerli, W., Israel im Buche Ezechiel 75

Short Notes:

Baars, W., Einige Bemerkungen zu einem altlateinischen Text von Nehemia 425
Bauer, J. B., Encore une fois Proverbes viii 22 91
Beeston, A. F. L., The Hebrew Verb *špt* 216
Brunner, H., Gerechtigkeit als Fundament des Thrones ... 426
Brunner, H., „Was aus dem Munde Gottes geht" 428
Gaster, Th. H., A Qumran reading of Deuteronomy xxxiii 10 217

Goshen-Gottstein, M. H., "Sefer Hagu"— the end of a puzzle 286
Hoftijzer, J., Eine Notiz zum punischen Kinderopfer..... 288
Jepsen, A., *Ama*ʾ und *Schiphcha*ʾ 293
Jepsen, A., *Ama*ʾ und *Schiphcha*ʾ — Nachtrag *V.T.* VIII 3 . 425
Laperrousaz, E. M., Note additionnelle..... 92
Michaud, H., Un passage difficile dans l'inscription de Siloé 297
Michaud, H., Sur un fragment de la stèle de Méša 302
North, F. S., Hosea's introduction to his book..... 429
Pfeiffer, E., Eine Inversion in Psalm xxiii 1bα?..... 219
Rabinowitz, J. J., A biblical parallel to a legal formula from Ugarit 95
Soggin, J. A., Jeremias xii 10a: eine Parallelstelle zu Deut. xxxii 8/lxx?..... 304
Soggin, J. A., Einige Bemerkungen über Jeremias ii 34 ... 433
Speier, S., DS Genesis Apocryphon and Targum Jerushalmi I on Gen. xiv 24 95
Speier, S., Die Bedeutung von לאתנשאה in einem Kairoer Genisa-fragment..... 435
Vermes, G., "The Torah is a light" 436
Wagner, N. E., A note on Isaiah vii 4..... 438
Wernberg-Møller, P., Two notes 305
Willesen, F., The אפרתי of the Shibboleth incident 97
Yaron, R., A ramessid parallel to 1 K ii 33, 44-45 432
Zimmermann, F., Bel and the Dragon..... 438

Reviews:

de Boer, P. A. H.,
H. J. Kraus, Klagelieder (Threni) 221
G. M. Lamsa, The Holy Bible from Ancient Eastern Manuscripts 223
van den Born, A.,
J. W. Miller, Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels .. 309
Cazelles, H.,
E. Galbiati, La struttura letteraria dell'Esodo 99
J. Nougayrol, Le palais royal d'Ugarit IV 103
B. Ubach, El Sinai 106
L. Moraldi, Espiazione sacrificale e riti espiatori..... 312
J-R. Kupper, Les nomades en Mésopotamie..... 316

A. I. Katsch, Catalogue of Hebrew Manuscripts preserved in the USSR, I 321
R. de Vaux, Les Institutions de l'Ancient Testament, T. I 321
A. Deissler, Psalm 119 (118) und seine Theologie 441
DELCOR, M.,
H. E. del Medico, L'énigme des manuscrits de la Mer Morte 326
FRANKEN, H. J.,
J. B. Pritchard, The excavations at Herodian Jericho, 1951 443
HAMMERSHAIMB, E.,
A. S. Kapelrud, Central Ideas in Amos 329
KRAUS, F. R.,
E. R. Lacheman, Excavations at Nuzi: The Administrative Archives 106
D. J. Wiseman, Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum 109
SCHEIBER, A.,
M. Wallenstein, Some unpublished Piyyutim from the Cairo Genizah 445
SZYSZMAN, S.,
К. Б. Старкова, Рукописи из окрестностей Мертвого моря 331
А. П. Каждан, Новые рукописи, открытые на побережье Мертвого Моря 331
WINTER, P.,
Septuaginta, ed. A. Rahlfs 334
The Septuagint Version of the Greek O.T. 335

Booklist: 112, 224, 336, 447

Indexes:
General 449
Authors cited 451
Biblical Quotations 457

DIE FESTE IM ALTEN ISRAEL

VON

ELIAS AUERBACH

Haifa

1. *Das Pessaḥ- und Maṣṣot-Fest*

a) *Deuteronomium*

Die Vorschrift über das pessaḥ-Opfer beginnt im Dt mit den Worten (Dt xvi 1):

„Beobachte den ḥodeš ha-abib und mache ein pessaḥ dem IHWH deinem Gott, denn im ḥodeš ha-abib hat dich hinausgeführt IHWH dein Gott aus Ägypten nachts."

Das scheint ganz klar: Dt gibt kein bestimmtes Datum für das Fest, nur den Monat abib. Aber die Dinge liegen nicht so einfach; schon hier muss die kritische Untersuchung einsetzen.

„ḥodeš ha-abib" heisst nicht „der Monat abib", sondern „der Neumond des abib". Überall sonst, wo das Wort חדש *vorexilisch* vorkommt, bedeutet es „Neumond" (s. die Concordanzen und Lexicon Koehler-Baumgartner). Besonders charakteristisch dafür sind Wendungen wie 1 S. xx 5 „morgen ist ḥodeš"; oder Jes. i 13 „Neumond und Sabbat"; i 14 „eure Neumonde und Feste"; ganz klar auch noch bei Ezechiel xlv 17 „an den Neumonden und Sabbaten".

Wo der Begriff des „Monats" gemeint ist, wird in den älteren Texten, bis zum Exil, *ausschliesslich* ירח gesagt; Beispiele dafür sind Ex ii 2 „3 Monate lang" šlošah jeraḥīm, oder in Verbindung mit den alten Monatsnamen: 1 R vi 37 (jeraḥ ziw), vi 38 (jeraḥ bul), viii 2 (j. ētanim). [1])

Dagegen ist *ḥodeš als Bezeichnung für „Monat" nachexilisch und be-*

[1]) Besonders lehrreich ist in 1 R vi 38 das Nebeneinander: *„jeraḥ* bul", das ist (Glosse des PK) der achte *„ḥodeš"*. Man beachte, dass in vi 1, wo der Beginn des Tempelbaues schon einmal datiert wird, nicht *jeraḥ* ziw steht, sondern *ḥodeš* ziw. Hier ist klar, dass ein Späterer das alte Wort jeraḥ „verbessert" hat (in vi 37 hat er glücklicherweise vergessen es zu „verbessern"). Denn der ganze Vers vi 1 zeigt die Hand der Überarbeitung: Neben der natürlichen Datierung „im 4. Königsjahr Salomos" steht eine andere nach spätem künstlichen System „im 480. Jahr nach dem Auszug der bne Israel aus dem Lande Ägypten".

sonders kennzeichnend für PK. Deshalb sagt er zur Erläuterung des für seine Zeit schon verschollenen Monatsnamens bul an der eben genannten Stelle: „das ist der achte ḥodeš" — nämlich des 604 in Juda eingeführten babylonischen Kalenders. [1])

Dies ist besonders wichtig in dem Vers, von dem wir ausgingen. Dort steht „ḥodeš" zwei Mal. Das erste Mal *kann* ḥodeš nicht „Monat" bedeuten; es hat keinen Sinn, die Beobachtung des *Monats* zu befehlen, in dem das pessaḥ-Opfer zu machen ist, denn im *Monat* kann man sich nicht irren. Hier wird vielmehr, was bisher nicht erkannt worden ist, ein *genaues Datum für das Opfer* vorgeschrieben, nämlich der *Neumond*; ein erstaunliches Datum, wenn man die spätere Entwicklung kennt.

Aber das zweite Mal in diesem Vers kann das Wort ḥodeš *nicht Neumond* bedeuten. Denn es gibt keine einzige Stelle, an der der Auszug aus Ägypten auf den Neumond datiert ist. Wo überhaupt ein Datum gegeben wird (Ex. xii 17-18; 41) fand er in der Nacht vom 14. zum 15. des Monats statt, also bei Vollmond. Hier muss also ḥodeš „Monat" bedeuten und kann nicht „Neumond" bedeuten.

Aber diese eben zitierte Datierung findet sich nur im Priesterkodex, dem Ex. xii ohne Zweifel angehört. Daraus allein schon geht hervor, dass *der zweite Teil des Verses mit der historischen Begründung des Festes ein Zusatz des PK ist.*

Wenn also in allen Lehrbüchern, von WELLHAUSEN angefangen, die Meinung zum Ausdruck kommt, dass die „Historisierung" der Feste mit dem Dt beginnt, so muss diese Ansicht dahin revidiert werden, dass die „Historisierung" hier nicht dem Dt, sondern dem PK angehört.

Nun noch eine Einzelheit. Am Schluss von v. 1 steht das Wort לילה „nachts", „bei Nacht". Bezieht man es, wie es seiner Stellung nach geschehen müsste, auf das vorhergehende „. . . . hat dich hinausgeführt IHWH dein Gott aus Ägypten", so steht es hier sehr ungeschickt, und ausserdem ist es hier nicht von Bedeutung, dass der Auszug bei Nacht stattfand. Das bekommt erst Bedeutung, wenn man daraus folgert, dass auch das pessaḥ-Opfer bei Nacht stattfinden soll. *Aber dies steht ja vorher nicht*, es kommt erst in v. 4! Da wir inzwischen den historischen Teil von 1 b als späteren Einschub festgestellt haben, wird es klar, dass das לילה zum Anfang des Verses gehört.

[1]) Die ausführliche Diskussion dieser wichtigen Kalender-Änderung siehe in AUERBACH, „Die babylonische Datierung im Pentateuch und das Alter des Priester-Kodex", *V.T.* ii, 1952, Heft 4.

Also: „mache ein pessaḥ dem IHWH deinem Gott *bei Nacht*".

Hierzu ist die unmittelbare Fortsetzung 3 a. 4 b: „Du darfst über ihm (sc. dem Opfer) kein Gesäuertes essen . . . und nichts darf übernachten von dem Fleisch . . . zum Morgen." Auch dies ist bis jetzt nicht erkannt, dass hier ein genaues Zitat von Ex. xxxiv 25 vorliegt: „Schlachte nicht über [1]) Gesäuertem das Blut meines Opfers, und nicht übernachte zum Morgen das Opfer des pessaḥ-Festes." Und ebenso im Bundesbuch Ex. xxiii 18: „Opfere nicht über Gesäuertem das Blut meines Opfers, und nicht übernachte das Fett meines Festes [2]) bis zum Morgen." — In allen drei Fällen stehen die beiden Bestimmungen in Verbindung miteinander: kein gesäuertes Brot zum Opferfleisch, und: nichts zum Morgen übrig lassen. *Darum gehört xvi 4b hinter 3a.*

Dazwischen aber steht etwas sehr Sonderbares (xvi 3a): „*Sieben Tage* sollst du über ihm maṣṣot essen, Brot des Elends, denn in Hast bist du ausgezogen aus dem Lande Ägypten; damit du erinnerst den Tag deines Auszugs alle Tage deines Lebens. (4a) Und nicht soll gesehen werden bei dir Sauerteig in deinem ganzen Gebiet *sieben Tage*."

Das ist eine sehr auffallende Vorschrift! Der Anfang des Verses „du sollst über ihm kein Gesäuertes essen" ist klar, er gehört zum pessaḥ-Opfer vorher in v. 2. Aber wie kann man *sieben* Tage maṣṣot essen über einem Opfer, das am Vorabend des ersten Tages dargebracht wird, und von dem schon am ersten Morgen nichts übrig sein soll?

Hier ist vollkommen deutlich, dass die Vorschrift über das 7-tägige maṣṣot-Essen und der Auszug aus Ägypten garnichts mit dem Opfer zu tun haben. Es ist ein *Einschub des PK, dazu bestimmt, die beiden Feste, pessaḥ-Fest und maṣṣot-Fest, miteinander zu verbinden.* Die historische Begründung für das Opfer, die, wie wir sahen, dem P angehört, ist hier beim maṣṣot-Fest mit Nachdruck zweimal wiederholt, wie um zu erhärten, dass beide Zusätze aus der gleichen Quelle, nämlich dem PK, kommen.

Mit 4b geht dann die *Opfer*-Vorschrift weiter. Da heisst es: „nicht soll übernachten von dem Fleisch (das du opferst am Abend am ersten Tage) zum Morgen." Wieder ist ganz klar, dass die eingeklammerten

---

[1]) Das bedeutet im Hebräischen einfach *mit* Gesäuertem, wie Ex. xii 8b „maṣṣot mit Bitterkräutern".

[2]) Es kann nicht der geringste Zweifel daran sein, dass auch hier *nur* das pessaḥ-Opfer gemeint sein kann, denn *kein anderes Opfer wird bei Nacht dargebracht.* Auch wenn sonst mehrmals das Wort ḥag ohne Zusatz das Herbstfest bezeichnet, bleibt es ebenso sicher, dass es hier gerade das pessaḥ-Fest bezeichnet.

Worte ein Zusatz des PK sind. Das Wort לבוקר schleppt genau so nach — und aus dem gleichen Grunde — wie oben לילה. Der Zusatz vollzieht erst endgiltig die Vereinigung des maṣṣot-Festes mit dem pessaḥ-Opfer, indem er das Opfer-Fest in die Rechnung der 7 Tage einbezieht. Die originale Vorschrift des Dt. [1]) kennt keinen „ersten" und keine „sieben" Tage nach dem Opfer-Fest, sondern spricht nur von *einer* Opfernacht. Am Morgen nach dem Opfer geht man nach Haus (7b).

Die genaue *Zeit-Vorschrift* für das Opfer, die in v. 4 durch den Einschub vorweggenommen war, folgt erst in v. 6: „dort schlachte das Opfer am Abend, wenn die Sonne untergeht (der Zeit deines Auszuges aus Ägypten)", ein weiterer Beweis, dass in 4b ein Einschub des P vorliegt. Auch hier in v. 6 ist sicher, dass die eingeklammerten Worte ein späterer Einschub sind, der das Opferfest wieder historisch begründen soll. Die Begründung für das Opfer am Abend ist sachlich falsch, da nach Ex. xii 29-34 der Auszug nach Mitternacht oder gegen Morgen erfolgt ist.

Bis hierher geht die *Opfer*-Vorschrift des Dt. Hat nun Dt von einem maṣṣot-Fest überhaupt nicht gesprochen? Doch! aber hier gibt es wieder eine wichtige Überraschung:

(xvi 8) „*Sechs* Tage sollst du maṣṣot essen, aber am siebenten Tage ist Fest-Versammlung (ʿaṣeret) für IHWH deinen Gott; du sollst keine Arbeit tun."

Sechs Tage maṣṣot, *nicht sieben*, wie es P in v. 3 und 4 verlangt.

Es geht in der Bibel-Wissenschaft — wie übrigens in jeder anderen auch — zuweilen merkwürdig zu: Dieser Widerspruch zwischen PK und Dt. in der Dauer des maṣṣot-Essens ist bisher anscheinend von niemandem [2]) ernstlich beachtet worden (auch nicht von WELLHAUSEN, *Prol.*, 5. A., S. 83). Offenbar verstehen alle die Angabe des Dt, wie sie der PK verstanden wissen will: auch am 7. Tage, dem Tag der ʿaṣeret, werden noch maṣṣot gegessen. Aber das ist nach dem hebräischen Wortlaut völlig unmöglich; dann müsste es heissen: 7 Tage sollst du .. . essen, *und* am 7. ist ʿaṣeret. Dagegen wie es hier steht, bedeutet das waw zwischen den beiden Satzteilen „aber",

[1]) Um den Gang der Untersuchung nicht aufzuhalten, seien nur kurz zwei Neuerungen des Dt. im Opfer-Ritus des pessaḥ erwähnt. 1) Das Opfer soll nur am Tempel in Jerusalem dargebracht werden (xvi 2 und bes. 5-6). 2) Das Opferfleisch soll *gekocht* gegessen werden (xvi 7). Über beide Punkte später.

[2]) Die alten jüdischen Kommentatoren (Raschi, Ibn Esra u.a.) haben die sonderbare Differenz bemerkt, aber für sie nur auf dem Wege scholastischer Hermeneutik eine Lösung gesucht.

genau wie im 4. Gebot des Dekalogs „6 Tage sollst du arbeiten . . . *aber* der 7. Tag ist Šabbat".

Die Ursache, warum der PK das Maṣṣot-Essen auf 7 Tage verlängert, liegt darin, *dass er zum ersten Mal pessaḥ-Fest und maṣṣot-Fest vereinigt*. Beim Opfer isst man nach altem Brauch Ungesäuertes; so gibt er diesem Fest einen Tag und 6 weitere dem maṣṣot-Fest und zieht beide Feste zusammen: sieben Tage. — Das Dt. dagegen sieht die beiden Feste als, zum mindesten innerlich, getrennte und gibt darum dem eigentlichen maṣṣot-Fest 6 Tage.

Man könnte vermuten, dass zur Zeit der Einführung des Dt. (622) pessaḥ-Fest und maṣṣot-Fest auch *zeitlich noch getrennt* waren. Denn das pessaḥ-Fest fiel nach unserer Annahme auf den 1. Tag des abib, das maṣṣot-Fest aber könnte, wie später, am 15. des abib begonnen haben. Dazu würde vorzüglich der Abschluss der Opfernacht mit Dt. xvi 7b passen: „. . . dann wende dich am Morgen und geh zu deinen Zelten." Im Einklang damit ist auch der Bericht bei Josia (2 R xxiii 22-23); dort ist *nur* vom pessaḥ-Fest die Rede — kein Wort vom maṣṣot-Fest. — Dagegen spricht jedoch der Text im Bundesbuch. Davon später.

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist also:

Das Dt fixiert das pessaḥ-Opfer auf den *Neumond* des Monats abib und hat, *gesondert davon*, ein *sechs-tägiges* maṣṣot-Fest.

b) *Priester-Kodex*

Der Abschnitt, der die Vorschrift für die Feier des pessaḥ- und maṣṣot-Festes enthält, Ex. xii 1-20, ist ein sicheres Stück des PK.

In Ex. xii steht alles in schroffem Gegensatz zu Dt. xvi.

1) Das Fest wird nicht, wie Dt. xvi 1, am „Neumond des abib" gefeiert, sondern, genau datiert, „am 14. Tage dieses Monats im Abendzwielicht (xii 6).

2) Der Monat heisst hier nicht abib, sondern wird feierlich eingeführt (xii 2) als „das Haupt der Monate, der erste sei er euch von den Monaten des Jahres." Das ist die „babylonische Datierung" nach dem neuen Kalender, der in Juda *nach* dem Dt. eingeführt wurde (s. Auerbach, loc. cit.)

3) Das Opfer wird im Haus geschlachtet, nicht am Tempel (Dt. xvi 2, 5-6).

4) Das Opferfleisch wird nicht gekocht, wie im Dt., sondern am Feuer geröstet, und hier *polemisiert PK ausdrücklich gegen Dt* (Ex. xii 9):

„Esst nicht von ihm roh oder gargekocht im Wasser, sondern feuergeröstet . . ."

5) Das Opfertier ist bei P ein Lamm oder Böcklein, nicht ein Schaf und Rind wie Dt. xvi 2.

6) Und nun die Bestimmung über das maṣṣot-Fest (xii 15-16, 18): „*Sieben* Tage sollt ihr maṣṣot essen, . . . vom ersten bis zum siebenten Tage. Am 1. Tage ist Heilige Versammlung, und am 7. Tage sei euch heilige Versammlung . . . Im 1. Monat, am 14. des Monats, am Abend, sollt ihr maṣṣot essen, bis zum 21. Tage des Monats am Abend."

Hier wird klar bestätigt, was oben erwiesen würde, dass der Einschub in Dt. xvi 3-4a eine Korrektur des P ist, und dass *im Dt die sechs Tage ursprünglich* sind. PK hat einen Tag hinzugefügt, indem er den Tag der ʿaṣeret zum maṣṣot-Fest hinzuzieht, Opfer- und maṣṣot-Fest verbindet und auch den 1. Tag zur ʿaṣeret macht.

Ein wichtiger Beweis dafür, dass die Verlängerung des maṣṣot-Festes von 6 auf 7 Tage wirklich eine junge Schöpfung des PK ist, wird durch den bekannten *Erlass des Darius II.* aus dem Jahre 419 gegeben, den wir aus den Elephantine-Briefen kennen. Dieser Erlass hat zunächst die Verwunderung der Gelehrten erregt: Was kann den Perser-König veranlasst haben, in jüdische Ritual-Vorschriften befehlend einzugreifen? Und warum war ein solches Eingreifen überhaupt erforderlich? Auch Ed. Meyer in seiner hervorragenden Analyse (*Der Papyrus-Fund von Elephantine*, 1912) hat dies nicht klar erkannt, weil auch er übersehen hat, dass das *Dt. ein maṣṣot-Fest von nur sechs Tagen vorschreibt.*

Wie war die Situation? Es gab zwei getrennte, wenn auch wohl dicht zusammen liegende Feste, pessaḥ-Opfer und maṣṣot-Fest, deren erstes am Neumond (1.) des nisan gefeiert wurde. Die Männer des PK, sagen wir Esra und seine Nachfolger, hatten schon 25 Jahre vor dem Erlass des Darius (445), bei der Verpflichtung auf den PK, *ein* zusammengelegtes Fest von *sieben* Tagen gefordert, das am 14. nisan abends begann (warum, werden wir später sehen). Das war nicht so leicht durchzusetzen. Um es zu erzwingen, wandten sie sich an die Staats-Autorität, mit dem gleichen positiven Erfolg wie bei der Erteilung des Firmans des Artaxerxes an Esra.

Der Erlass des Darius bestimmt für alle Juden des persischen Reiches, auch die in Ägypten, ausdrücklich, dass sie vom 15. bis 21. nisan, also *sieben* Tage, maṣṣot zu essen haben [1]). — Dass dieser Erlass not-

[1]) Der leider verstümmelte Erlass erinnert in seinem Wortlaut (Erwähnung der Datumstage und der Arbeitsruhe) gradezu auffallend an Ex. xii 15-16. 20, sodass an einen direkten Zusammenhang gedacht werden kann.

wendig war, beweist eben, die Richtigkeit unserer Annahme, dass die *sechs* Tage des Dt. das bis dahin geltende Gesetz waren, und nicht ein Irrtum im Text.

c) *Bundesbuch*

Erst jetzt sind wir gerüstet, die Bestimmung des Bundesbuches richtig zu verstehen und auszuwerten. Die Vorschrift (Ex. xxiii 15) lautet:

„Das maṣṣot-Fest sollst du beobachten. Sieben Tage sollst du maṣṣot essen, wie ich dir befohlen habe, zur Festzeit (למועד) des ḥodeš des 'abib, denn in ihm bist du ausgezogen aus Ägypten."

Auf den ersten Blick scheint es, als ob die Vorschrift über das maṣṣot-Fest ganz mit der des PK übereinstimmt, nur dass in dieser alten Zeit noch keine Festlegung auf ein genaues Datum gegeben ist. Aber nach dem, was wir beim Dt ausgeführt haben, sehen die Dinge jetzt ganz anders aus.

ḥodeš ha-'abib bedeutet hier wie im Dt. den *Neumond des abib*; *hier ist also, schon in der ältesten Quelle, ein ganz genaues Datum gegeben.* Ja, es ist hier noch sicherer und präziser als im Dt. bestimmt durch das Wort למועד „zur fest bestimmten Zeit" [1]) (des Neumonds).

Aber diese Zeitangabe ist von ihrem Objekt abgetrennt durch den Satz: „Sieben Tage sollst du maṣṣot essen, wie ich dir befohlen habe." Dieser Satz aber *kann* nicht zu der folgenden Zeitbestimmung gehören „zur Festzeit des Neumondes des abib", denn man kann nicht am Neumond-Tag *7* Tage maṣṣot essen. Dadurch ist dieser Satz wieder *mit Sicherheit als Zusatz des PK* zu erkennen, der auch hier wieder ḥodeš als „Monat" verstanden hat. Ebenso sicher ist ein Zusatz des PK die *historische Begründung* am Schluss, nach der Zeitangabe. Denn da ḥodeš Neumond ist, kann nicht gemeint sein, dass die Israeliten am Neumond aus Ägypten zogen, was in keiner Quelle berichtet wird; auch hier verstand PK „ḥodeš" als „Monat".

Demnach bleibt als alter Text des Bundesbuches stehen: „*Das maṣṣot-Fest beobachte zur Festzeit des Neumondes des abib.*"

Wieder etwas Neues und Überraschendes: In dieser ältesten Quelle für die Feste wird der Neumond als Datum für das *maṣṣot-Fest* angegeben, und nicht wie im Dt. als Datum für das pessaḥ-Opfer.

Halten wir die beiden Vorschriften (Dt. und BB.) nebeneinander, so müssten wir daraus vielleicht folgern, dass pessaḥ-Fest und maṣṣot-

---

[1]) Daher die Bezeichnung „Fest" für Feiertag.

Fest zwar in ihrem Ursprung verschiedene Feste waren, dass aber das maṣṣot-Fest zeitlich dem pesaḥ-Opfer unmittelbar folgte [1]). (Darüber s.o.).

Dieses kurze Gesetz „Das maṣṣot-Fest beobachte zur Festzeit des Neumondes des abib" passt vorzüglich zur Fortsetzung durch die beiden anderen Erntefeste (Ex. xxiii 16): „und das Fest der Ernte, der Erstlinge deiner Arbeit, und das Fest der Lese am Ausgang des Jahres." [2]) — Wörtlich ebenso lautet das Gesetz für das Frühlings-Fest in der Parallele Ex. xxxiv 18; nur verrät sich dort der 2. Zusatz („denn im ḥodeš abib bist du ausgezogen.") noch deutlicher als späterer Zusatz durch die Bezeichnung ḥodeš statt jeraḥ.

Nun aber erhebt sich die Frage: Ist denn im Bundesbuch *nur* vom maṣṣot-Fest die Rede und garnicht vom pesaḥ-Opfer? Die Antwort ist einfach: Das pesaḥ-Opfer *ist* erwähnt, nämlich in v. 18: „Du sollst nicht opfern mit Gesäuertem das Blut meines Opfers, und nicht soll übernachten das Fett meines Festes bis zum Morgen." In der Variante Ex. xxxiv 25 steht ausdrücklich statt „meines Festes": „des pesaḥ-Festes". Aber auch wenn es dort nicht stünde, *kann gar kein anderes Opfer gemeint sein als das pesaḥ-Opfer, denn es gibt kein anderes Opfer, das in der Nacht dargebracht wird.* Und der Wortlaut des Satzes stimmt in beiden Versionen wörtlich überein mit dem eindeutungen Satz in Dt. xvi 3a -4b.

Es gibt noch eine innere Schwierigkeit für unsere ganze Konstruktion: Wie ist es denkbar, dass P die Widersprüche nicht bemerkte, in die er sich durch seine Zusätze verwickelte? Wie konnte er übersehen, dass seine Zeitangabe für den Auszug aus Ägypten (14/15. des Monats) zu dem Fest nicht passte, das — nach unserer Erklärung — am *Neumond* des abib gefeiert werden sollte?

Die Erklärung dieser auffallenden Erscheinung erklärt zugleich, wie diese Zusätze des P entstanden sind. Der Priester-Kodex ist frühestens im Exil, wahrscheinlich erst nach dem Exil fixiert worden, die Festgesetze sicher erst nach dem Exil, da sie Neuerungen bringen, die erst im Gesetzbuch das Esra auftauchen. Zu dieser Zeit war, wie oben gezeigt wurde, das Wort ירח für „Monat" nicht mehr gebräuchlich; und so „übersetzte" P z.B. die Wendung ירח בול mit החדש השמיני,

[1]) Die anscheinend schärfere Trennung beider Feste im Dt wäre dann so zu verstehen, dass nur das pesaḥ (als Opfer) an das Heiligtum in Jerusalem gebunden, das maṣṣot-Fest dagegen daheim gefeiert wurde (Dt 7b).

[2]) Damit ist klar gesagt, dass das Jahr des alten Kalenders *nach* dem Herbstfest zu Ende geht. Näheres s. AUERBACH, loc.cit.

indem er das ihm geläufige Wort ḥodeš, das früher „Neumond" bedeutete, für „Monat" gebrauchte. So konnte er in gutem Glauben annehmen (*wie ja auch wir noch bis heute!*), dass das Bundesbuch für das maṣṣot-Fest und Dt für das pessaḥ-Opfer *noch kein festes Datum vorschrieben*, und er konnte in seiner Vorliebe für genaue Datierung beide Feste — und damit auch den Auszug aus Ägypten — auf den Vollmond festlegen.

Warum aber which überhaupt der PK von dem bisherigen Brauch ab, das pessaḥ-Fest am „Neumond des abib", d.h. am 1. nisan zu feiern? Das werden wir am Ende dieses Abschnittes verstehen.

Es bleibt nämlich noch zu erklären, *was im wirklichen Leben die Veranlassung war, das Datum eines bestehenden Festes zu verschieben*, es vom Neumond auf den Vollmond zu verlegen.

Diese Veranlassung war im babylonischen Exil gegeben, und nur dort und damals. Die jüdischen Exulanten in Babylon fanden den Neumond des Monats abib, d.h. nach dem 604 in Juda eingeführten babylonischen Kalender den 1. nisan, besetzt durch ein religiöses Hauptfest Babyloniens, das Neujahrs-Fest. *Es widerstrebte den Juden, am gleichen Tage mit den Heiden ein hohes religiöses Fest zu feiern.* Und da sie ḥodeš nicht als „Neumond", sondern als „Monat" verstanden, fühlten sie sich frei und befugt, ihr Fest auf den 15. des Monats zu verlegen. Das wäre wohl im Heimatland durch die Macht der lebendigen Tradition unmöglich gewesen; es war möglich im Exil, durch die Losreissung von der Tradition und durch die führende Rolle der verbannten Priesterschaft, von der diese Verschiebung ausging.

In Übereinstimmung mit dem Datum des Festes wurde, gemäss seiner historischen Begründung im PK, auch das Datum des Auszuges aus Ägypten auf den 14/15. des „ḥodeš abib" fixiert. Es ist zu beachten, dass diese Festlegung des Auszugs-Datums *nur im PK* vorkommt. (Ex. xii 17, 18; xiii 4).

Diese Verschiebung eines Fest-Datums infolge religiöser Gegnerschaft gegen Babylon hat ihre völlige Parallele in der Verschiebung des Neujahrs-Festes. Darüber Näheres in einer zweiten Arbeit.

Wir wollen jetzt kurz, als Ergebnis dieser Untersuchung, die Entwicklung der beiden Frühlings-Feste in Bezug auf ihren Zeitpunkt, ihre Dauer und ihr Verhältnis zu einander zusammenfassen.

1) Das *Bundesbuch* legt das maṣṣot-Fest auf den *Neumond* des abib fest. Für das pessaḥ-Opfer gibt es kein Datum; doch wurde es wohl in der Nacht vor dem maṣṣot-Fest dargebracht. — Es trennt die

Vorschrift beider Feste. — Über die *Dauer* des maṣṣot-Festes ist nichts gesagt; es kann einen oder mehrere Tage gedauert haben. — Beide Feste sind *Naturfeste*; das pessaḥ ein Fest der Halbnomaden, das maṣṣot-Fest ein Fest der Bauern.

2) Das *Deuteronomium* legt das pessaḥ-Opfer auf den *Neumond* des abib fest. Für das maṣṣot-Fest gibt es kein Datum; es kann am Tage nach dem Opfer begonnen haben, oder, da man vom pessaḥ-Fest zunächst nach Haus ging, vielleicht etwas später. — Die *Dauer* des maṣṣot-Festes ist *sechs* Tage. — Die Begründung beider Feste ist noch *keine historische*, beide sind noch *Naturfeste*. — Die Vorschriften für beide Feste sind getrennt.

3) Der *Priester-Kodex* hat die Datierungen des BB und Dt auf den Neumond nicht verstanden, sondern angenommen, dass keine Datierung gegeben war. Er verfügt von sich aus die Datierung auf den Vollmond, 14/15. nisan (-abib), und datiert den Auszug aus Ägypten ebenso. — PK zuerst und er allein gibt beiden Festen eine *historische Begründung*, den Auszug aus Ägypten. — Die *Dauer* des Festes ist nach P *sieben* Tage. — Beide Feste, mit gleicher historischer Begründung, sind durch den PK unauflöslich mit einander zu *einem* Fest vereinigt worden.

2. *Das Šabuʿot-Fest*

Hier können wir uns sehr kurz fassen.

In *Dt.* xvi 9-12 wird auch dieses Fest als *Naturfest* eingeführt. Der *Zeitpunkt* des Festes wird nur indirekt fixiert (xvi 9): „Sieben Wochen zähle dir; vom Beginn der Sichel in der Saat beginne zu zählen sieben Wochen."

Diese Bestimmung bindet das Fest offenbar an das maṣṣot-Fest, denn „der Beginn der Sichel in der Saat" ist sicher der erste Gerstenschnitt, bei dem nach dem PK (Lev. xxiii 10-12) eine erste Garbe dargebracht wurde.

Die *Dauer* des Festes war traditionell nur einen Tag.

Im *Bundesbuch* (Ex. xxiii 16) ist das Fest definiert als „Fest der Ernte, der Erstfrüchte deiner Arbeit"; in Ex. xxxiv 22 genauer „Erstfrüchte der Weizenernte", und damit ist die Verbindung zum maṣṣot-Fest hin noch stärker betont.

Im *Priester-Kodex* (Lev. xxiii 15-21) ist der Nachdruck auf die genaue Datierung des Festes und die Zählung der 7 Wochen gelegt. Die Zählung beginnt (xxiii 15) „am Tage nach dem Sabbat" mit dem

Darbringen der ersten Garbe (ʿomer) und umfasst 7 Sabbate. Am 50.Tage ist das Šabuʿot-Fest. Man könnte daraus schliessen, dass das Fest stets auf einen Sonntag fällt. Aber die jüdische Tradition versteht — ich glaube mit Recht — das Wort „šabbat" hier dem Wortsinn nach als „Arbeitsruhe" und bezieht es (mit PK) auf die ʿaṣeret am ersten Tag des maṣṣot-Festes, und feiert so das Šabuʿot-Fest an jedem beliebigen Wochentag.

Die spätjüdische historische Deutung des Festes als Fest der Gesetzgebung auf dem Sinai hat keine Stütze in biblischen Angaben, ausser der nur sehr ungefähren Datierung der Gesetzgebung Ex xix 1 „im dritten Monat nach dem Auszug der Kinder Israel aus dem Lande Aegypten."

3. *Das Herbst-Fest*

Das Herbst-Fest bietet wieder interessante Einzelheiten in seiner Entwicklung.

Das *Bundesbuch* gibt für die *Zeit* des Festes nur die allgemeine Angabe „am Ausgang des Jahres" (Ex. xxiii 16) oder „am Umschwung des Jahres" (Ex. xxxiv 22). In der oben angeführten Arbeit (*V.T.* 1952, H. 4) und einem Anhang dazu (*V.T.* 1953, H. 2) ist gezeigt worden, dass im alt-israelitischen Kalender das neue Jahr im Herbst begann, und zwar erst *nach* dem Herbst-Fest („ḥag ha-asif"), also am 1. des Monats bul (später ḥešwan). — Von der *Dauer* des Festes wird nichts gesagt.

Das *Deuteronomium*, das noch nach dem alten Kalender rechnet, gibt für das Fest (ḥag ha-ssukkot) keinen Termin an. Aber aus der in xvi 16 aufgezählten Reihenfolge pessaḥ, šabuʿot, sukkot geht hervor, dass das Fest *vor* dem Beginn des neuen Jahres gefeiert wurde, das Jahr also nicht, wie bei den Juden heute, am 1. tišre begann (sonst müsste die Reihenfolge sein: sukkot, pessaḥ, šabuʿot). Die einzige Zeitangabe ist xvi 13 „wenn du einsammelst von deiner Tenne und deiner Kelter". Die Tenne und die Kelter sind bis Ende August zum „Einsammeln" fertig. Als letzte kommt die Oliven-Ernte im September, und in dieser Zeit schläft der Bauer in Laubhütten in der Ölbaum-Pflanzung, um die Frucht zu bewachen. Das asif-Fest wird vor dem ersten Regen gefeiert, der für Mitte Oktober erwartet wird. — Der Name „Laubhütten-Fest" ist der eines *Naturfestes*.

Die *Dauer* des Herbst-Festes ist Dt. xvi 13. 15 auf *sieben Tage* angegeben. Halten wir dies fest.

Von besonderen Riten für das Fest ist nichts befohlen; insbesondere ist kein Wort vom Wohnen in Laubhütten gesagt.

Der *Priester-Kodex* gibt zunächst eine genaue Datierung, wie bei den anderen Festen: das sukkot-Fest ist am 15. des 7. Monats (tišre), mit nisan als dem ersten Monat, also nach dem babylonischen Kalender. Demnach ist der Fest-Kalender des PK nach 604, also wohl im babylonischen Exil, festgelegt worden.

Die *Dauer* des Festes gibt der PK zunächst zweimal auf *sieben Tage* an, Lev. xxiii 34 und 36a, dabei am ersten Tage „heilige Versammlung" mit Arbeitsruhe. Aber gleich darauf, 36b, fügt er einen *achten Tag* hinzu, als ʿaṣeret mit Arbeitsruhe. Es ist daher möglich, dass dies ein späterer Zusatz ist.

Wir finden hier dieselbe Erscheinung wie beim maṣṣot-Fest: der PK verlängert das Fest um einen Tag durch Hinzufügung einer zweiten Festversammlung.

Aber dies ist durchaus nicht die einzige Veränderung, die durch PK in die Feier des Herbstfestes eingeführt worden ist. Wenn man die Vorschrift des PK für das Herbstfest in Lev. xxiii sorgfältig liest, so sieht man, dass sie mit v. 36 abschliesst. Die Verse 37 und 38 sind eine formelle Schlussformel für den gesamten Abschnitt über die Jahresfeste: „Dies sind die Festzeiten IHWH's, die ihr (als) heilige Versammlungen einberufen sollt . . . " usw.

Aber das Kapitel ist damit nicht zu Ende. Es kommt ein Neubeginn mit v. 39: „Jedoch am 15. Tage des 7. Monats . . ." und nun folgen in Vers 40-43 zwei Ritual-Vorschriften, die seitdem und bis heute dem Fest sein eigentliches charakteristisches Gepräge geben: 1) der rituelle *Fest-Strauss* (Citronen-Frucht, Palmzweig, Laubzweig und Bachweide); 2) das 7-tägige rituelle *Wohnen in Laubhütten.* [1])

Diese beiden Rituale sind ganz neu [2]) und kommen in keiner anderen Sammlung von Fest-Gesetzen vor, auch nicht in der von Lev. xxiii 4-36). Es handelt sich also um eine „Novelle zum Festgesetz", eine der allerspätesten in der Redaktion der Tora. *Ihre Zeit lässt sich festlegen.*

In Neh. viii 13-18 finden wir einen Bericht, dass bei der Verlesung des Esra-Gesetzbuchs man am 2. Tag der Verlesung auf die Bestim-

[1]) Hier ist offenbar der achte Tag, der Tag der ʿaseret, nicht mehr in die Verpflichtung zum Wohnen in Laubhütten einbezogen. Die Regelung ist also eine andere als beim massot-Fest.

[2]) Diese Laubhütten haben nichts mehr mit dem Naturfest zu tun, das noch im Dt besteht. Dort ist es ein profaner Bauern-Brauch, der dem Fest den Namen gibt, hier eine religiös-nationale Erinnerung an die Urzeit.

mung stiess, dass man bei der Feier des Festes im 7. Monat in Laubhütten wohnen soll. Es ist absolut sicher, dass damit unsere Stelle Lev. xxiii 42 gemeint ist, denn *diese Vorschrift kommt an keiner anderen Stelle der Bibel vor.* — Dabei wird auch das andere Ritual, der spätere Feststrauss, erwähnt, aber in einer anderen und offenbar ursprünglicheren Form. Das Volk wird aufgefordert (v. 15): „Geht hinaus auf das Gebirge und bringt Laub von der Olive und Laub vom (wilden) Ölbaum und Laub von der Myrte [1]) und Laub von Palmen und Laub von astreichen Bäumen, *um Laubhütten zu machen*, wie geschrieben ist." Hier dienen diese Zweige *zum Bau der Laubhütte*, nicht als Feststrauss, und das ist gewiss das Ursprüngliche.

Es ist daher wahrscheinlich, dass das Ritual des Feststrausses noch jünger ist als das der Laubhütte. Es stand bei der Verlesung noch nicht im Text, denn der Feststrauss als solcher wird bei der Nehemia-Feier nicht praktiziert und nicht erwähnt.

Gleichzeitig wird ausdrücklich bezeugt, dass diese Art der Festfeier ein *völliges Novum* war (Neh. viii 17): „Dann machte die ganze Gemeinde der Rückkehrer aus dem Exil Laubhütten und sie wohnten in Laubhütten; denn *so hatten die bne Israel nicht getan von den Tagen des Josua bin Nun bis zu diesem Tage.*"

Daraus folgt, dass diese „Novelle zum Gesetz des Herbstfestes" *am* 1. *tišrē* 445 *zum ersten Mal publiziert wurde.* — Das Haupt-Gesetz Lev. xxiii 4-36 muss natürlich etwas älter sein.

Weiteren Aufschluss über die Entwicklung des Herbstfestes erhalten wir daraus, dass das Fest in dieser Form zunächst nur von der „Gemeinde der Rückkehrer aus dem Exil" gefeiert wurde (viii 17),

---

[1]) So (hadas) ist sicher auch oben beim Feststrauss (Lev xxiii 40) zu lesen, da Citrus-Früchte erst im Mittelalter aus dem fernen Osten kamen.

[2]) Auf eine sonderbare Stelle und die Möglichkeit ihrer Deutung macht mich mein Sohn Avigdor Orr aufmerksam: 1 R viii 65-66. — Nach der Tempelweihe heisst es: „Salomo machte zu dieser Zeit das Fest 7 Tage und 7 Tage, 14 Tage. Am 8. Tage entliess er das Volk." — Zwei Fragen: 1) 14 Tg Herbstfest ? 2) Mit wem feierte er die 2.Woche, wenn er am 8.Tage das Volk entliess ? — LXX hilft sich einfach durch Fortlassen der störenden Worte „. . und 7 Tage, 14 Tage". Wie aber kam diese Störung zustande ? — Die Chronik hat den Text von 1 R viii vor sich gehabt und die Schwierigkeit bemerkt Sie schreibt (2 Chr. vii 8-10): „Salomo machte das Fest 7 Tage. . . und sie machten am 8. Tage ʿaṣeret, denn die Weihe des Altars machten sie 7 Tage und das Fest 7 Tage, und am 23. des 7. Monats entliess er das Volk." Sehr geschickt! So ist alles in Ordnung. Aber von der Dauer der Weihe stand im Text nichts, und die Bemerkung soll eben nur die 2 Mal 7 Tage erklären. — Josephus sagt kurz und unmöglich: „Der König beging mit dem Volke vor dem Tempel 14 Tage lang das Fest Skenopegia (Laubhütten)". Auch er hatte also den Text von 1 R viii. — Sachlich hat natürlich

nicht aber von den einheimischen Juden. *Die neue Sitte ist also in Babylon entstanden.*

Das ist auch zu begreifen. In Israel gab es ein Fest, das sukkot-Fest genannt wurde (Dt. xvii 13), weil im Monat seiner Feier der Bauer in Laubhütten wohnte (wie noch heute der Fellache), um die Ernte zu bewachen. In Babylon gab es keine Weinberge und Ölbäume zu bewachen; aber man conservierte die heimatliche Sitte, indem man sie ins Religiös-Historische transponierte.

Die „historische" Begründung des Festes ist hier eine besonders künstliche und prekäre: die Laubhütten sollen die Erinnerung an die Wüsten-Wanderung sein. Dabei ist es klar, dass in der Sinai-Wüste für Laubhütten kein Laub zu finden wäre.

Wir können demnach in der Entwicklung der Fest-Vorschrift im Priester-kodex drei Stufen feststellen:

1. Stufe: Die Haupt-Vorschrift des PK, Lev. xxiii 34-36, etwa aus der Zeit des babylonischen Exils oder kurz nach ihm;

2. Stufe: Hinzufügung des in Babylonien entstandenen Ritus des Wohnens in Laubhütten als „Novelle" Lev. xxiii 39, 42-43, kurz *vor* 445;

3. Stufe: Hinzufügung des Feststrausses xxiii 40-41, kurz *nach* 445.

4. *Das Problem der Wallfahrts-Feste.*

Wenn man jemanden, der sich mit Bibel-Studien befasst, fragen würde, was „Wallfahrts-Feste" sind, würde er zunächst natürlich antworten: Das sind die drei Feste, die am zentralen Heiligtum gefeiert wurden, und zu denen Wallfahrer aus dem ganzen Lande kamen; nämlich das pessaḥ (oder maṣṣot)-Fest im Frühjahr, das šabuʿot-(oder bikkurim-) Fest im Sommer und das Lese- (oder sukkot-) Fest im Herbst.

Dass hier überhaupt ein Problem vorlegt, lässt sich nur durch historisch-kritische Untersuchung der erhaltenen Nachrichten feststellen.

LXX Recht, die störenden Worte sind ein Zusatz. Aber wie kam jemand auf diesen Zusatz?

Vielleicht liegt die Erklärung in der Composition von Lev. xxiii. Hier ist erst (33-37) die Vorschrift: 7 Tage Fest, 8. Tag ʿaṣeret. Dann die „Novelle" (39) nochmals: 8 Tage „Fest JHWH's", 1. und 8. Tag ʿaṣeret; dann (40-42) Feststrauss und Wohnen in Laubhütten. Ein Späterer hat vielleicht verstanden: Dann, *nach* dem ersten Fest, nehmt den Feststrauss und wohnt 7 Tage in Laubhütten. Also einfach ein Misverständnis, dass er in den Bericht von Salomos Feier hineinlas.

a) *Wallfahrts-Feste im Bundesbuch*

Der Text des Bundesbuches (Ex. xxiii 14-17) scheint ganz eindeutig zu sein. Ich gebe den Text, soweit er sich auf die Wallfahrten bezieht.

14) Drei Wallfahrten (רגלים) feiere mir im Jahr.

15a) Das maṣṣot-Fest beobachte . . . zur Festzeit des Neumonds des abib,

16) und das Fest der Ernte, der Erstlinge deiner Arbeit . . . und das Fest der Lese am Ausgang des Jahres.

17) Drei Mal im Jahr soll gesehen werden all dein Männliches vor dem Angesichts des Herrn IHWH,

15b) und nicht soll man sehen mein Antlitz ohne Gabe (ריקם). In der Parallele Ex xxiv 18a. 22. 23. 20c haben wir mit kleinen Abweichungen ganz denselben Text; *nur fehlt hier vollständig der einleitende Satz* (14): Drei Wallfahrten feiere mir im Jahr.

Es scheint also, dass in Ex. xxiii die drei Wallfahrts-Feste namentlich genannt sind. Wenn wir aber den Text von Ex xxiii sorgfältiger betrachten, so muss auffallen, dass in ihm von den Wallfahrten *zweimal* die Rede ist, v. 14 und v. 17. Wenn v. 14 an seinem Platze original ist, so ist v. 17 völlig überflüssig, oder er müsste wenigstens lauten: *diese* drei Mal im Jahr etc. Wenn v. 17 in Ordnung ist, so ist v. 14 ganz unnötig; oder er hat eben nur die Aufgabe, zu constatieren, dass *diese* drei Feste, die in 15-16 genannt sind, die Wallfahrts-Feste sind.

Aber dieser v. 14 *fehlt vollständig vor Ex.* xxxiv 18. Hier sind einfach die drei Feste befohlen, als Naturfeste — *nicht als Feste der Wallfahrt.* Aber *davon unabhängig* gibt es eine Vorschrift: dass jede männliche Person drei Mal im Jahr vor JHWH erscheinen und eine Weihgabe bringen soll.

Aus diesem Befund dürfen wir mit gutem Recht schliessen, dass auch in Ex. xxiii der Vorspruch *v.* 14 *nicht zum ursprünglichen Text gehört* (s. a. Anm. 1). Auch hier war der dreimalige Besuch am Heiligtum während des Jahres ursprünglich *unabhängig von den Festen* befohlen. Wir sind nur so sehr an die quasi selbstverständliche Bindung

---

[1]) Es kann auch einfach heissen: drei *Mal*; denn das Wort r^{e}galim kommt sonst nur noch in der Bil'am-Geschichte dreimal kurz nacheinander vor Num. xxii 28, 32, 33), und da bedeutet es klar „drei Mal". Dann wäre unsere Stelle zu übersetzen: Drei Mal feiere mir im Jahr. — Aber das scheint mir schwer möglich, da gleich nachher (17) 3 Mal heisst" šaloš pa'mim; ebenso in der sonst wörtlich gleichen Stelle Dt xvi 16. Zum mindesten darf man vermuten, dass die beiden Ausdrücke, wenn sie die gleiche Bedeutung haben, nicht der gleichen Quelle angehören.

der Wallfahrt an die drei Feste gewöhnt, dass es uns schwer fällt, von dieser Vorstellung loszukommen.

Dass wirklich v. 14 ein späterer Zusatz ist, dafür gibt es noch einen weiteren Hinweis. Von allen Seiten ist anerkannt, dass die Gesetze Ex. xxiii 10-19 einen „kultischen Dekalog" darstellen (ebenso wie ihre Parallele Ex. xxxiv 17-26). Diese Zählung als Zehngebot ist nur möglich, wenn v. 17 gesondert gezählt und v. 14 fortgelassen wird. Dann sind die zehn Gesetze dieser Gruppe — am Anfang besser geordnet — die folgenden: 1) 13b, 2) 12a, 3) 10a 11aα, 4) 15a, α + γ, 5) 16a, 6) 16b, 7) 17, 8) 18, 9) 19a, 10) 19b. [1])

Unser Ergebnis ist demnach: *Im Bundesbuch sind die drei grossen Feste nicht eo ipso Wallfahrts-Feste.* Die Wallfahrt an das Heiligtum (des Bezirks; Jerusalem kommt nicht in Frage) ist jedem Israeliten dreimal im Jahr zur *individuellen Pflicht* gemacht. Während aber die Feste schon in dieser älteren Zeit zeitlich festgelegt sind, ist für die Wallfahrt *keine bestimmte Zeit vorgeschrieben.*

b) *Die Wallfahrts-Feste im Deuteronomium*

Ganz anders liegen die Dinge im Dt. — Zunächst die Vorschrift über die Wallfahrts-Feste (xvi 16):

Dreimal im Jahr soll sehen [2]) all dein Männliches das Antlitz IHWH's deines Gottes an dem Ort, den er erwählen wird: am maṣṣot-Fest, am šabu'ot-Fest und am sukkot-Fest; und nicht soll man sehen das Antlitz IHWH's ohne Gabe.

Obwohl Anfang und Ende des Gesetzes wörtlich mit dem Gesetz des Bundesbuches übereinstimmen, bringt das, was dazwischen steht, eine vollkommene Veränderung sowohl der Feste selbst als des Gedankens der Wallfahrt zum Heiligtum.

Das Deuteronomium hat die „Wallfahrts-Feste" geschaffen.

Dies geschieht einfach durch die Einbettung der drei Erntefeste in die Verpflichtung zur Wallfahrt. Von da an ist auch die individuelle und vorher nicht datierte Wallfahrt zum Heiligtum zeitlich festgelegt, nämlich auf die Zeit der drei Feste.

---

[1]) Der singuläre Ausdruck „ha-adon IHWH" hat dazu geführt, dafür „ha-aron" zu lesen; ein sehr lockende Verbesserung! Es hiesse dann: 3 mal im Jahr soll all dein Männliches *vor der Lade* erscheinen, und wir hätten hier das Tempel-Gesetz von Šiloh vor uns.

[2]) Im MT steht „gesehen werden"; ebenso las LXX und fährt daher fort: „vor dem Antlitz . . ."

Es ist auch nicht schwer zu verstehen, wie es zu dieser Entwicklung grade durch das Dt gekommen ist. In der älteren Zeit gab es, neben den überall im Lande vorhandenen Heiligen Stätten (bāmot) eine ganze Reihe von „zentralen", d.h. Bezirks-Heiligtümern mit besonderen Traditionen und besonderen Kultbräuchen, zum grossen Teil wohl Stammes-Heiligtümer. Solche bedeutenden Heiligtümer waren in Galiläa: Dan, Ḳadeš; in Mittel-Palästina: Carmel, Jizr'e'el, Sichem, Šomron, Šiloh, Bētēl, Rama, Gib'on, Gilgal, Nob; im Süden: Jerusalem, Hebron, Beeršeba', Ḳadeš-Barne'a. Zu ihnen wurden Wallfahrten unternommen [1]), wenn auch wohl kaum dreimal jährlich (nach Šiloh einmal jährlich, 1 S i). Bei der Nähe der Wallfahrt-Heiligtümer (1 S i von Ramataim nach Šiloh sind es etwa 25 km) brauchten keine festen Daten für die Wallfahrten angesetzt zu werden, jeder kam, wann er konnte. Trotzdem werden schon früh die Festzeiten grössere Zahlen von Wallfahrern angezogen haben (so z.B. in 1 S i).

Das änderte sich grundlegend mit der Kult-Zentralisation in Jerusalem durch Josia und der Schliessung aller anderen Opferstätten, auch der grösseren [2]). Die Festfeiern selbst, soweit sie Opfer betrafen, auch das pessaḥ-Opfer, konnten nur in Jerusalem durchgeführt werden, und Wallfahrten ausserhalb dieser Zeiten konnten wegen der grösseren Entfernungen kaum erwartet werden. Um der Gefahr der völligen Abschneidung des Landvolkes vom Opferkult entgegen zu wirken, wurde darum der Hauptnachdruck auf die drei Feste gelegt, und diese wurden als alleinige Wallfahrts-Zeiten proklamiert, *im Gegensatz zum älteren Brauch.*

c) *Die Wallfahrts-Feste im Priester-Kodex*

Der PK spricht von Wallfahrten sehr wenig, aber er setzt die Wallfahrt nach Jerusalem an den drei Festen voraus (Lev. xxiii, 10, 17, 40). Für PK ist es schon selbstverständlich, dass nur in Jerusalem geopfert wird, und die Festopfer sind erster Linie Gemeinschafts-Opfer.

Auf der anderen Seite hat sich PK damit abgefunden, dass die drei Feste von den meisten im Hause gefeiert werden. Das pessaḥ-Lamm wird in der Regel im Haus geschlachtet (Ex. xii 4, 13). auch der Bau von Laubhütten im ganzen Lande (Lev. xxiii 42) setzt die häusliche Festfeier voraus, ebenso der Feststrauss.

Die Wallfahrt nach Jerusalem an den drei Festen wird nicht auf-

[1]) Amos nennt als Wallfahrtsorte Betel, Gilgal, Beeršeba' (v 5).
[2]) Von diesen sind 2 R xxiii genannt Beeršeba' und Bētēl.

gegeben, sie wird im Gegenteil propagiert. Aber die utopische Forderung des Dt. auf dreimalige Wallfahrt im Jahr für alle hat sich als undurchführbar erwiesen und wird aufgelockert, wie etwa die Wallfahrt nach Mekka für die Muslimen. — Die „Heilige Versammlung" mit Arbeitsruhe an den Festtagen wird offenbar nicht nur am Tempel, sondern an allen Wohnorten durchgeführt.

Von einer individuellen Verpflichtung zu dreimaligem Erscheinen vor IHWH, unabhängig von den Festen, weiss der PK nichts mehr.

EPHOD UND CHOSCHEN

Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des hohepriesterlichen Ornats

VON

KARL ELLIGER

Tübingen

Friedrich Baumgärtel zum 70. Geburtstag

Zu diesem Thema sagt K. GALLING in seinem Beitrag zum Exodus-Band des von O. EISSFELDT herausgegebenen Handbuchs zum Alten Testament im Blick auf Ex. xxviii 6-30 mit Recht: „Trotz der Ausführlichkeit der Angaben bleibt manches fraglich" (S. 141). Er selbst findet in dem Abschnitt nach dem v. RADschen Prinzip [1]) die beiden Quellen P^A und P^B und verteilt den Text folgendermassen: P^A 6. 7b. 8-12a. 15f. 22f. 25b. 30, P^B 7a. 12b. 13f. 17-21. 24. 25a. 26-29, wobei neben einigen weniger bedeutsamen Textänderungen vor allem das כִּתְפוֹת vor הָאֵפֹד in v 12a und v 25b sowie das הַמַּבָּעֹת עַל־שְׁתֵּי in v 24 als Überarbeitung und das עַל־הַחֹשֶׁן in v 22 als Dittographie aus v 23 gestrichen wird. Die Streichungen sind wichtig, weil sie mit der archäologischen Deutung zusammenhängen, die durch zwei Zeichnungen auf S. 141 veranschaulicht wird. Die ältere Quelle P^A kannte keine „Schulterstücke" am Ephod, wohl aber die beiden Schohamsteine, die unmittelbar auf dem Ephod etwa in Brusthöhe angebracht waren und als deren ursprüngliche Inschrift GALLING statt der zweimal sechs Stammesnamen zwei einzelne Wörter, etwa קדוש ליהוה, vermutet (v 6-12†), und das „Brustschild" in Form einer quadratischen Tasche von einer Spanne Seitenlänge, in der die Urim und Tummim aufbewahrt wurden (v 15 f. 30), ohne dass sie noch zur Herbeiführung eines Gottesurteils benutzt worden wären. Über die Anbringung dieses Choschen äussert sich GALLING nicht. Die Übersetzung von v25b „du sollst es bei dem ‘ ’ Ephod an seiner Vorderseite anbringen" ist vorsichtig. Die Abbildung 4 setzt den oberen Rand der Tasche etwa auf gleicher Höhe mit dem unteren

[1]) NB! VON RAD selbst (*Die Priesterschrift im Hexateuch*, 1934, S. 215) rechnet v 6-30 einheitlich zu P^B.

Rand der seitlich befestigten Schohamsteine an und lässt sie mit Hilfe der gedrehten Schnüren von v 22, die von den beiden Ringen an den oberen Ecken der Tasche ausgehen (v 23), schräg auf- und auswärts laufen, wo ihre Enden anscheinend an dem Ephod ein Stück über den Schohamsteinen befestigt sein sollen, auf keinen Fall an den „Schulterstücken", die das Ephod ja noch nicht besitzt. Erst die jüngere Quelle P^B kennt diese „Schulterstücke" (v 7a); auf sie sind die beiden Schohamsteine „verpflanzt", sodass sie nun waagerecht auf der Achsel liegen (v 12b). Unmittelbar unter ihnen beginnen an den beiden Rosetten (מִשְׁבְּצֹת v 13) die etwas verlängerten gedrehten Schnüren (v 14. 25a), die ohne Ringe an ihren unteren Enden auf der gleichen Höhe wie früher das „Brustschild" halten (v 24). Dieses Choschen ist „natürlich ohne Inhalt"; es ist zur Unterlage für die viermal drei Edelsteine mit den Namen der Stämme geworden (v 17-21). Aber es hat jetzt an den beiden unteren Ecken zwei Ringe, von denen je eine Schnur ausgeht, die durch zwei rechts und links schräg unterhalb am Ephod angebrachte Ringe laufen und in einer Schleife so verknotet werden, dass das Choschen nicht mehr frei schwingen kann (v 26-28). Das Choschen in dieser Form hat den Orakelgedanken völlig verbannt; es ist ein Pectorale, dessen Sinn als „beständiges Gedenken vor Jahwe" umschrieben wird (v 29).

Die wiedergegebene Deutung ist ein Musterbeispiel der von Galling mit viel Geschick und Erfolg geübten Methode, schwierige Texte von der archäologischen Seite her anzugreifen. Allein schon von dieser Seite her erheben sich im vorliegenden Falle Bedenken. Es ist ein Nachteil des obigen Rekonstruktionsversuches, dass das Verhältnis von Ephod und Choschen nicht ganz geklärt ist und wohl daher auch in der Zeichnung nicht sichtbar wird. Ist bei einem schulterlosen Ephod die Befestigung der Schnüren, die das Choschen halten, in der von Galling rekonstruierten Form eigentlich möglich? Das Choschen sass (vgl. *a.a.O.* Abb. 4 und 5) mit seinem unteren Rande oberhalb der Binde des Ephod, also sicher höher als die Hüftlinie. Es reichte bis zu seinem oberen Rande noch eine Spanne, als gut 20 cm, höher. Wohin gerieten dann die oberen Enden der hier erst ansetzenden Tragschnüren? Selbst wenn der schulterlose Ephod bis unter die Achseln gereicht hätte, käme man doch wohl in Schwierigkeiten. Aber der Ephod wird, wenn er ursprünglich nur durch die Binde (חֵשֶׁב) zusammengehalten wurde, gar nicht sehr viel über die Hüften, auf denen er doch sitzen musste, hinaufgegangen sein,

dafür ein gutes Stück unter sie hinunter, sodass er die Gesässpartie bedeckte. Er war eben ein Schurz, eine breite Schärpe, die in eine schmale Binde auslief, mit der er „gegürtet" (חגר Lev. viii 7) wurde. Oder besass er doch schon in der ältesten Schicht von Ex. xxviii über die Schultern laufende Träger? GALLING bezeichnet ihn, wenn auch zögernd, in P^A als „westenartig"; soll man sich dann die in P^B hinzugekommenen „Schulterstücke" als Epauletten auf bereits vorhandenen Trägern vorstellen? Wenn auf solche Achselstücke die beiden Schohamsteine nach Art moderner militärischer Rangabzeichen versetzt wurden, gibt es dafür Analogien im Altertum? [1]) Ist im übrigen für die vermeintliche Verpflanzung der beiden Schohamsteine von der Brust auf die Schultern der Wille zur Vermeidung einer Kollision mit den zwölf Brustschildsteinen wirklich ein zureichender Grund? Und wenn schon ästhetische Gesichtspunkte in der Entwicklung des Ornats eine Rolle mitspielten, was im allgemeinen schwerlich zu leugnen ist, sollten die Tragschnüren des Choschen in P^A wirklich so im Leeren begonnen und die ästhetisch und vielleicht auch technisch notwendigen Rosetten erst sekundär nach sich gezogen haben? Wenn ferner die Schnüren schon in P^A in zwei Ringe in den oberen Ecken des Choschen mündeten, sollten diese Ringe dann in P^B gerade hier fortgefallen und statt dessen an den unteren Ecken wiederaufgetaucht sein?

Natürlich hängt die Antwort auf all diese und ähnliche Fragen zu einem guten Teil von der Beurteilung des Textes ab. Und hier erhebt sich der andere Einwand gegen den obigen Rekonstruktionsversuch. Der geniale Archäologe lässt vielleicht doch zu sehr seinen archäologischen Instinkt in die Behandlung der literarischen Fragen hineinwirken, anstatt diese Fragen soweit als möglich zunächst auf der philologischen Basis zu klären. Z.B. besteht rein vom Text her keine Veranlassung, das Wort כִּתְפֹת in v 12 und v 25 zu streichen. Ebenso gewaltsam mutet es an, wenn in v 25b aus וְנָתַתָּה ein וּנְתַתָּה gemacht wird: das Suffix der 3. f. sing. kann sich nun natürlich nicht mehr auf die Rosetten von v 25a beziehen, und es wird über v 24. 25a (P^B) hinweg der erwünschte Anschluss an v 23 (P^A) gewonnen, aber nur scheinbar; denn חֹשֶׁן, auf das sich das feminine Suffix doch wohl beziehen soll, ist nach v 15 (תַּעֲשֶׂה) einwandfrei maskulin. In Wirk-

[1]) Moderne Rekonstruktionen wie die bei H. THIERSCH, *Ependytes und Ephod*, 1936 auf Taf. LI und LII (anders S. 207) wiedergegebenen scheiden natürlich aus.

lichkeit fehlt in v 25b wie so oft das Personalpronomen; und es steht dem nichts im Wege, v 25b die ursprüngliche Fortsetzung von v 25a sein zu lassen. Nicht weniger prekär erscheint es, das erste עַל־הַחֹשֶׁן in v 22 als Dittographie aus dem folgenden v 23 zu streichen. So kann man die beiden Verse freilich leichter derselben Quelle (P^A) zuschreiben; aber muss man vielleicht nicht gerade den entgegengesetzten Schluss ziehen wenn man den Text beibehält? Es ist deutlich, dass die Antwort auf diese Fragen sich unmittelbar auf die Beurteilung der Quellenfrage und damit auch auf die archäologische Deutung auswirkt. Anderes bestimmt die archäologische Rekonstruktion direkt. Wenn z.B. in v 24 (P^B) die Worte עַל־שְׁתֵּי הַטַּבָּעֹת gestrichen werden, weil sie sich angeblich stossen mit den folgenden Worten אֶל־קְצוֹת הַחֹשֶׁן, so fallen eben die beiden Ringe an den oberen Ecken des jüngeren Choschen fort, was wir oben schon rein vom archäologisch ästhetischen Gesichtspunkt aus beanstandet haben. Obendrein kommt ein Unterschied zu v 23 zustande, wo diese Ringe am Choschen vorhanden sind, und man kann nun v 23 einer anderen Quelle (P^A) zuweisen; aber eine Basis im Text selbst hat dieses Verfahren kaum.

Es ist also notwendig zu prüfen, ob sich nicht bei einer konservativeren Behandlung der überlieferten Textform eine andere, vielleicht sogar brauchbarere Lösung des Problems Ephod und Choschen ergibt. Darin hat nun GALLING sicher richtig gesehen, dass der Text nicht einschichtig ist; und die Mehrschichtigkeit dürfte in der Tat mit einer Weiterentwicklung des hohepriesterlichen Ornats zusammenhängen. Aber es muss zunächst einmal ohne Rücksicht auf die Möglichkeiten einer solchen Entwicklung der Text selbst auf seine Parallelen, Spannungen, Nähte, kurz, auf die Unebenheiten des Gedankenganges hin untersucht werden, die die Annahme rechtfertigen, dass er aus mehreren Schichten besteht. GALLING setzt bei v 7a ein. Und in der Tat muss man den Satz, dass der Ephod zwei angenähte Schulterstücke haben soll, aus dem Zusammenhang der vv 6-8 lösen, wenn חְבֻרֹת mit GALLING durch „angenäht" zu übersetzen ist. Denn im folgenden Satz hat die hier im Pual gebrauchte Wurzel [1]) sicher nicht diese Bedeutung. Schon der Konjugationswechsel wäre auffällig. Im übrigen wird hier deutlich, dass der Ephod „zwei Enden" hat; also ist er keine über den Schultern geschlossene

[1]) M ist nicht in Ordnung, wie die Parallele Ex. xxxix 4 zeigt. Entweder ist mit Sam יְחֻבָּר zu lesen oder וְחֻבַּר ist vor אֶל zu versetzen.

Weste, die ja keine Enden hat, sondern muss eine breite Schärpe sein. Deren Enden aber können nicht „angenäht" — woran? —, auch nicht zusammengenäht sein — auch die Binde (חֵשֶׁב) würde dann bei dem verschiedenen Leibesumfang der hohepriesterlichen Träger einen tadellosen Sitz nicht mehr garantieren —. Wenn nach v 8 [1]) die Binde aus gleichem Stoff (כְּמַעֲשֵׂהוּ) und mit dem Ephod aus einem Stück (מִמֶּנּוּ) sein soll, so ist das schwerlich anders vorzustellen als so, dass der obere Rand der Schärpe sich an einem Ende in einen schmaleren Streifen fortsetzte, der ein- oder mehreremal um die Hüften geschlungen werden konnte, um dem Ephod Halt zu verleihen. Daraus folgt, dass die Bestimmung von v 7b dahin auszulegen ist, dass die Schärpe selbst, der Schurz in der Breite, so lang sein muss, dass die beiden Enden übereinander gelegt oder mindestens in Berührung miteinander gebracht werden können. חבר bedeutet in v 7b also etwas anderes als in v 7a; denn selbst wenn die spezielle Bedeutung „angenäht" in v 7a nicht ganz zutreffen sollte, so weicht sie jedenfalls von der in v 7b ab. Aber sie dürfte zutreffen, da sie aufs beste zu v 27 stimmt, wo das Nomen מֶחְבַּרְתּוֹ weifellos die spezielle Bedeutung „seine Naht" hat, wenn es heisst, dass die beiden Ringe „auf den beiden Schulterstücken unten vorn dicht an der Naht über der Binde des Ephod" angebracht werden sollen. Hier bestätigt sich ausserdem, dass die Binde am oberen Rande des Ephod sass und dass dicht darüber — weshalb wäre sonst gerade von der Binde die Rede? — die beiden Träger ansetzten, die dann über die Schultern nach hinten liefen, wo sie mit Rücksicht auf die verschiedene Körpergrösse der Priester vermutlich nicht ebenfalls festgenäht waren, sondern unter dem Ephod verschwanden und von der durchaus nicht nebensächlichen Binde — Binde des Schurzes oder auch der „Schürzung" (v 8) — mitgehalten wurden. Der unterschiedliche Gebrauch von חבר sprichtal so in der Tat dafür, v 7a als einen Einschub in den Zusammenhang von v 6-8 anzusehen; wir bezeichnen v 7a als Schicht II, den Rest als Schicht I. Und da der Einschub schwerlich nur um der Vollständigkeit der Beschreibung willen gemacht worden ist, ist die Folgerung unausweichlich, dass er einer inzwischen erfolgten — sei es theoretischen, sei es praktischen — Weiterentwicklung der Gestalt des Ephod Rechnung trägt. Und auch das hat die Exegese von v 6-8 ergeben, dass der Ephod nicht

[1]) V 8b zu streichen, besteht kein triftiger Grund.

von vornherein schon Träger besass, auf die Epauletten aufgesetzt waren, sondern dass die כְּתֻפֹּת eben diese „Schulterstücke", d.h. Träger, sind, die einmal hinzukamen.

V 9-12 beschäftigen sich nach dem jetzigen Text mit einer Besonderheit der Schulterstücke: auf sie waren zwei in Goldgeflechte gefasste Schohamsteine aufgesetzt, in deren offenbar nicht geringe Oberfläche je die Hälfte der zwölf israelitischen Stammesnamen eingraviert waren. GALLING trennt den letzten Satz (v 12b) für seinen P^B ab; alles übrige lässt er dem P^A, wobei er dann die „Schulterstücke" in v 12a streichen muss. Der Zusammenhang des Textes selbst gibt zu diesen Operationen keinen Anlass. Wir nehmen ihn als ein intaktes Ganzes und müssen ihn, da er von den Schulterstücken handelt, der Schicht II zuschreiben. Der Abschnitt lässt erkennen, weshalb die Schulterstücke dem Ephod angefügt wurden: sie sollen nicht eigentlich den Schurz tragen helfen — dazu reichte die Binde aus —, sondern waren zur Aufnahme der beiden Edelsteine bestimmt. GALLING wundert sich über die vielen Namen auf den zwei Steinen und vermutet, dass ursprünglich nur „insgesamt zwei Worte" auf ihnen standen. Aber die Zweiheit der Steine ist einfach in der Zweiheit der Schulterstücke begründet, die man sich als nicht zu schmale Trägerbänder von gleichem Stoff wie den eigentlichen Ephod vorzustellen hat, damit die relativ grossen Steine auf ihnen Platz finden konnten. Den Zweck der Neuerung gibt der Schlusssatz v 12b an: „so soll Aaron ihre Namen vor Jahwe tragen auf seinen beiden Schultern (nicht, wie GALLING übersetzt, „Schulterstücken") zum Gedächtnis". Gewiss ist dieser Satz nur eine Ausführung des bereits in v 12aγ angeschlagenen Themas „Steine des Gedächtnisses für die Israeliten". Aber der Parallelismus gibt noch kein Recht zur Quellenscheidung, vielmehr unterstreicht er den theologischen Skopus. Durch die Neuerung wird dem Ephod jeglicher Rest einer magischen Bedeutung — er war einmal Orakelinstrument, z.B. 1 Sam. xxiii 6 ff. — genommen und ihm eine Aufgabe in der hohepriesterlichen Funktion zugewiesen, Israel vor seinem Gott in gnädige Erinnerung zu bringen. Wenn es dabei heisst, dass Aaron „auf seinen Schultern" die Namen trägt, so will das nicht notwendig so verstanden werden, dass die Steine genau auf den Achseln sassen — das verhinderte vermutlich schon ihre Grösse —, sondern sie sassen vorn auf der Brust auf den über die Schultern laufenden Bändern, zumal sie den einzigen Edelsteinschmuck dieser Partie bildeten, solange das Choschen seinen Edelsteinbesatz noch nicht hatte.

In die Entwicklung dieses Choschen lässt der nächste Abschnitt v 13-30 einen Blick tun. Schon seine ungewöhnliche Länge lässt vermuten, dass hier nicht nur der wichtigste Bestandteil des Ornats zur Sprache kommt, sondern auch der Text wie der über den Ephod Erweiterungen erfahren hat. Aber ist v 13 überhaupt der Anfang des neuen Abschnittes und nicht vielmehr erst v 15? Nun ist gewiss v 15 ebensosehr die typische Einleitung eines neuen Abschnittes wie v 6 und hernach v 31 und v 36. Aber nicht weniger deutlich ist v 12b ein typischer Schluss parallel v 29, 30b, auch v 38. V 13f. hängt augenscheinlich etwas in der Luft; sollten die Verse eine sekundär gebaute Brücke sein? Auf jeden Fall bezieht sich das וְעָשִׂיתָ v 13 nicht auf eine Hauptsache wie v 6 [1]) 15. 31. 36, sondern auf eine Nebensache: Mose soll zwei Geflechte (מִשְׁבְּצֹת) — GALLING übersetzt ansprechend „Rosetten" — herstellen und zwei Ketten (שַׁרְשֹׁרֹת), die nach Art einer Schnur (עֲבֹת) gedreht sind [2]), an ihnen aufhängen. Es fällt auf, dass als Material bei den Ketten, aber nicht bei den Rosetten „reines" Gold verlangt wird, während beim Choschen v 15. 20. 23. 24. 26. 27 (anders wieder v 22, aber parallel zu v 14) und beim Obergewand (מְעִיל) v 33. 34 einfach „Gold" genügt und nur noch die „Blume" v 36 aus reinem Gold hergestellt werden soll. Offenbar hat das einen sachlichen Grund: Kette und Blume sollen besonders leuchten; dass es auch einen literarischen Grund hat, wird sich sofort ergeben. Denn es *muss* einen literarischen Grund haben, wenn die Anfertigung der gedrehten Ketten zweimal befohlen wird: v 14 und v 22. Hier liegen zweifellos — das hat schon GALLING gesehen — echte Dubletten vor. Denn zwar den sprachlichen Unterschied מְגֻבָּלֹת ./. גַּבְלֹת wird man nicht überbetonen dürfen [3]); aber der Wortlaut v 22 macht durchaus den Eindruck, dass von der Sache hier zum *ersten* Male die Rede ist und sein Verfasser von v 14 nichts weiss. GALLING verwischt diesen Eindruck, wenn er עַל־הַחֹשֶׁן (v 22) streicht. Gerade dieses עַל־הַחֹשֶׁן ist selbstverständlich, wenn nach der

[1]) Dabei kann in der Schwebe bleiben, ob hier die 2.sg. oder die 3 pl. das Ursprüngliche ist.

[2]) מְגֻבָּלֹת zu streichen (GALLING), liegt kein Grund vor. Das Wort steht mit Recht betont voran an der Spitze des Satzes, der das Prädikat des „zusammengesetzten" Satzes v 14a bildet.

[3]) Da in שרשת v 22 zweifellos ein ר ausgefallen ist, könnte man den weiteren Ausfall eines מ vor גבלת annehmen. Doch wird M durch Sam und wohl auch durch LXX gestützt.

Beschreibung des Hauptstücks, des חֹשֶׁן selbst (v 15ff.), nun zur Beschreibung der Anbringung des Choschen fortgeschritten wird. Aber GALLING's Aufteilung v 22 P^A ./. v 13f. P^B trifft insofern das Richtige, als v 14 und damit auch v 13 gegenüber v 22 tatsächlich sekundär sind. Die weitere Folgerung ergibt sich von selbst, dass v 13f. dann auch v 15ff. — mindestens dem Kern — gegenüber sekundär ist; der oben aus der merkwürdigen Zwischenstellung von v 13f. gezogene Schluss bestätigt sich also auch von dieser Seite.

Nun ist freilich auch das Stück v 15-21 nicht einheitlich. Zunächst läuft der Gedankengang in v 15f. glatt. Mose soll ein חֹשֶׁן מִשְׁפָּט machen; der Stil in v 15 ist derselbe wie in v 6-8. Wichtiger als die Angabe über den Stoff, der das gleiche gewürfelte, von Goldfäden durchgezogene Mischgewebe aus blauem und rotem Purpur, Karmesin und weissem Byssus wie der Ephod aufweist, und über die quadratische Form von einer Spanne Seitenlänge ist die, dass das Choschen „gedoppelt" (כָּפוּל) sein soll. Es ist längst erkannt, dass damit die Taschengestalt gemeint ist, wie denn nach v 30 die Tasche zur Aufbewahrung der Urim und Tummim dient. Desto auffälliger nimmt sich die andere Zweckangabe v 29 aus, die der nach v 16 allein oder wenigstens als erster zu erwartenden von v 30 im jetzigen Text vorausgeht: Aaron soll mit dem Choschen die Namen der Israeliten zum „Gedächtnis" vor Jahwe bringen. Weder entspricht das der Bezeichnung des Choschen als Tasche der „Entscheidung" (Jahwes) noch ist die Notwendigkeit eines *solchen* Choschen neben den beiden Schohamsteinen auf den Schulterstücken des Ephod einzusehen, die ja den gleichen Zweck bereits erfüllen. Offenbar hat einer dieser Teile des Ornats erst sekundär die Aufgabe zugewiesen bekommen. Dann aber kann es nur die Orakeltasche sein, die auf diese Weise ebenso wie der Ephod ihres magisch-mantischen Charakters entkleidet wurde. Das Mittel dazu war also der Besatz aus zwölf Edelsteinen, der v 17-21 näher beschrieben wird. Dieses Stück weist in sich keine Naht auf; aber als Ganzes muss es gegenüber v 15f. sekundär sein, was ebenfalls GALLING bereits gesehen hat. Zugleich ist klar, dass es weder zu unserer Schicht I, der man v 15f. und wohl auch v 30 unbedenklich zuschreiben kann, noch zu Schicht II gehört. Gegen Schicht II spricht auch die trotz einiger Berührungen, die sich als Abhängigkeit erklären, stark abweichende Stilisierung des v 21.

V 22 bildet ursprünglich die unmittelbare Fortsetzung von v 16,

gehört also zu Schicht I zusammen mit v 15f, bei denen das nicht zweifelhaft sein kann. Gilt das auch von v 23ff.? GALLING behauptet es für v 23, ausserdem für v 25b und v 30, die er seiner Quelle P^A zuweist, während der ganze Rest an P^B fallen soll. Für v 30 haben wir schon zugestimmt; für alles übrige aber muss Widerspruch angemeldet werden. V 25b kann GALLING für die ältere Quelle nur dadurch retten, dass er „die Schulterstücke" streicht, ein bedenkliches Verfahren. Den Anschluss von v 23 glättet er dadurch, dass er in v 22 עַל־הַחֹשֶׁן opfert; auch dazu ist oben S. 3 schon einiges gesagt. Obendrein gestaltet er wie in v 25b (וּנְתַתָּה!) so auch in v 23 den Text leicht um, indem er aus dem ersten עַל ein אֶל macht, um das dann mit noch zweifelhafterem Recht mit „für (das Brustschild)" zu übersetzen. Lässt man den Text in v 22 und v 23 so, wie er ist, dann wird man nicht umhin können, den nicht nur stilistisch, sondern auch sachlich harten Zusammenstoss der beiden Verse zuzugeben. In v 22 sollen die Trageketten unmittelbar am Choschen befestigt werden; in v 23 dagegen sollen erst Ringe am Choschen angebracht werden, die ihrerseits die Trageketten aufnehmen. Allerdings muss man dann v 24 zu v 23 hinzunehmen; aber was für ein Grund besteht, gerade diese beiden Verse quellenmässig zu trennen? Wie fragwürdig ein solches Unternehmen ist, beweist GALLING selbst, indem er in v 24 die beiden Ringe streichen muss; die Begründung, dass das עַל־שְׁתֵּי הַטַּבָּעוֹת sich mit der Näherbestimmung אֶל־קְצוֹת הַחֹשֶׁן [1]) stosse, ist nicht stichhaltig. Das עַל־ שְׁתֵּי הַטַּבָּעוֹת zeigt deutlich, dass v 24 mit v 23 zusammengehört. Ebenso deutlich liegt der Schnitt *vor* v 23. Dabei nimmt der Anfang von v 23 וְעָשִׂיתָ עַל־הַחֹשֶׁן bewusst die gleichen Worte aus v 22 auf und ist epexegetisch gemeint („Und zwar sollst du anbringen an dem Choschen . . ."), ohne darüber hinwegtäuschen zu können und höchstwahrscheinlich auch zu wollen, dass hier etwas Neues in den Text eingeflochten wird, das einer Neuerung an dem Choschen entspricht. Und zwar läuft der Zusatz glatt durch von v 23 bis v 29: überall die gleiche pedantische Ausdrucksweise, die übrigens statt שַׁרְשֶׁרֶת גְּבֻלֶת מַעֲשֵׂה עֲבֹת direkt עֲבֹתֹת (v 24. 25) und statt זָהָב טָהוֹר kurz זָהָב sagt — offenbar, weil sie hier auf v 22 zurückgreift, wo das im alten Text bereits genau genug gesagt war — und ohne den geringsten Sprung im Gedankengang. Dabei wird die Art der Befestigung des

[1]) אל = על; vgl. Ex. xxxix 24 und Sam LXX.

Choschen vollkommen deutlich. An den Ecken, an denen bisher die Trageschnüren ansetzten, sind jetzt zwei Ringe angebracht (v 23), in die die Schnüren eingeknüpft sind (v 24); die beiden anderen Enden der Schnüren sind an den Rosetten befestigt, die vorn auf den Tragebändern des Ephod sitzen (v 25). An den beiden anderen Ecken des Choschen — der Ausdruck v 26aγ steht in Korrelation zu dem gleichen Ausdruck v 23bγ, also an dem Rande, der „parallel" (אֶל־עֵבֶר) zum Ephod verläuft, „an der Innenseite", d.h. zur Körpermitte hin, sind zwei Ringe aus Gold angebracht (v 26). Nebenbei ist hier einwandfrei zu erkennen, dass der Name „Ephod" sich strenggenommen nur auf die Leibbinde, nicht auf die später hinzugefügten Schulterbänder bezieht: nur der Querstreifen des unteren Choschenrandes läuft nach v 26 „parallel zum Ephod"! Den beiden unteren Ringen des Choschen entsprechen zwei einfach goldene Ringe, die auf den beiden Schulterstücken des Ephod sitzen, und zwar „unten" — die Schulterstücke setzen also nicht erst oben unter den Achseln an; der eigentliche Ephod umschloss eben nicht „Brust und Rücken bis zur Achselhöhe wie eine Art Weste oder Panzer" (Baentsch, *Exodus*, 1903, S. 238) — „auf der Vorderseite" — die Schulterstücke liefen also auch über den Rücken — „dicht an der Naht" zwischen dem eigentlichen Ephod und den Schulterbändern etwas „oberhalb der Binde des Ephod", die diese breite Schärpe auf der Hüftlinie vor dem Abrutschen bewahrt (v 27). Eine Schnur aus blauem Purpur läuft von dem einen unteren Ring des Choschen — trapezförmig oder über Kreuz? — durch die beiden Ringe an den Trägern des Ephod zu dem anderen unteren Ring des Choschen und hält so das Choschen am Ornat fest (v 28). Es ist ausdrücklich nur von „einer" Schnur (פְּתִיל) die Rede, sodass also auch die Schleife, die bei den üblichen Rekonstruktionen aus zwei Schnuren in der Mitte unter dem Choschen gebunden wird, im Text keine Grundlage hat. Die blaue Schnur unten steht in deutlichen Gegensatz zu den goldenen Ketten oben; sie ist eine Nebensache und tritt auf dem blauen Untergrund des מְעִיל auch nicht hervor. Da man sie in ihrer Länge nicht zu verstellen brauchte, waren ihre Enden sicherlich festgebunden genauso, wie die Enden der Ketten an den Rosetten fest waren.

Das Choschen ist durch die in dem völlig einheitlichen Stück v 23-28 beschriebene Befestigung zu einem Bestandteil des Ephod (im weiteren Sinne) geworden. Dass das nicht von vornherein so war,

zeigt v 22. Denn wenn man nach weiteren Angaben der durch v 22 repräsentierten Schicht sucht, die die Verwendung der Ketten aus reinem (sic!) Gold und den Zusammenhang des Choschen mit dem übrigen Ornat, insbesondere dem Ephod, illustrieren, so findet man keine. Und das ist kein Zufall, da sie tatsächlich überflüssig sind. Wäre der Einsatz über die Neuerung v 23 ff. unterblieben, würde niemand über den Sinn von v 22 im Zweifel sein. Die aus Fäden von reinem Gold gedrehten Schnüren (Plural!) des Choschen werden im Nacken des jeweiligen Trägers gebunden; das wird nicht besonders erwähnt, weil es selbstverständlich ist. Es ist also auch kein Textausfall zwischen v 22 und v 30 in dieser Schicht I anzunehmen. Solange das Choschen noch nicht mit dem Ephod fest verbunden war [1]), ist die eben beschriebene Art seiner Anlegung auch als technisch notwendig zu begreifen. Das buntgewürfelte Quadrat der Orakeltasche lag offenbar schon immer ein Stück über dem ebenso buntgewürfelten Ephodschurz auf der Brust des Hohenpriesters, wo es sich von dem einfarbig purpurblauen Untergrund des sogenannten Obergewandes gut abhob, auch als an den Seiten rechts und links die buntgewürfelten Ephodbänder, die „Schulterstücke", hinzukamen. Dabei reichte es mit seiner ziemlich grossen Seitenlänge von über 20 cm (vgl. GALLING, *BLR*, 1937 Sp. 367) — das Mass ist wohl nicht erst den Erfordernissen des Edelsteinbesatzes angepasst, sondern schon ursprünglich nötig, damit man mit der Hand bequem in die Tasche hineinlangen kann, also die Massangabe in Schicht I kaum sekundär — so hoch an den Hals hinauf, dass man den Kopf durch ein fest angebrachtes Trageband nicht mehr hindurchbekam. Hätte man sich mit einem einzigen Bande begnügt, so hätte entweder das Choschen so tief gehangen, dass es sich zu einem Teil nicht mehr von dem Untergrund des Me'il abhob, sondern auf dem des Ephod verschwand, oder man hätte mit Haken und Öse arbeiten müssen. Aber solche Spekulationen haben im Text keinen Anhalt. Offenbar hat sich die primitive Art der Anbringung des Choschen in dem von Natur konservativen Kult sehr lange gehalten und hat es starker Erschütterungen bedurft — zu denken ist besonders an die Auswirkungen der Katastrophe von 587 —, dass sich Neuerungen durchsetzen konnten.

[1]) Ein Zeugnis für das getrennte Anlegen von Ephod und Choschen liegt übrigens Lev. viii 7f. vor. Aaron bekommt zuerst über Untergewand (mit Gürtel) und Obergewand den Ephod, der mit der Binde gegürtet wird; damit ist, wie v 7bγ ausdrücklich feststellt, der Vorgang der Anlegung des Ephod beendet. Dann erst legt Mose dem Aaron das Choschen an.

Der Motor dieser Neuerungen waren aber nicht rein technische oder ästhetische Überlegungen, sondern letzten Endes theologische Wandlungen. Schon v 30, der ja zu Schicht I gehört, zeigt, wie man den Sinn des Choschen früh, vermutlich noch in vorexilischer Zeit umgedeutet hat. Die Urim und Tummim werden hier nicht mehr zur Herbeiführung der göttlichen „Entscheidung" unter Stellung einer Disjunktivfrage in einem bestimmten Zweifelsfalle hervorgeholt, sondern sie bleiben auf dem Herzen Aarons liegen; so „auf seinem Herzen" — das wird nicht ohne Grund wiederholt! — trägt Aaron „das Recht der Israeliten" (sic!) nicht von Fall zu Fall, sondern „beständig" vor Gott: מִשְׁפָּט ist der theologisch bis an den Rand gefüllte Inbegriff des seinem Volke von Jahwe zugesagten Heils geworden. Die in v 29 gegebene Sinndeutung knüpft nicht an den alten Namen חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט an, sondern an den neuen Edelsteinbesatz auf der Tasche, dem die Namen der zwölf Stämme eingraviert sind. Aber sie bewegt sich auf der gleichen Linie wie die ältere. Es wäre wohl Überinterpretation, wenn man den Finger auf den Umstand legen wollte, dass hier anstatt des u.U. missverständlichen Wortes מִשְׁפָּט [1]) die vorsichtigere Formulierung von den „Namen", die Jahwe zum Gedenken vorgetragen werden, erscheint. Das Recht, hier einen theologisch begründeten Unterschied zu finden, hätte zur Voraussetzung, dass die Formulierungen unabhängig voneinander entstanden oder wenigstens erst von einer dritten Hand miteinander vereinigt wären. Beides ist unwahrscheinlich (s. unten!). Aber so viel wird man sagen müssen, dass für die Hand, die es bei der Deutung des Kernstückes im hohepriesterlichen Ornat auf die Edelsteine abhob, die Urim und Tummim samt der ihnen immanenten Gedankenwelt tot waren [2]) und die alte „Entscheidungstasche" nur noch die doppelte Unterlage für die Zeichensteine bildete, die Gott an seinen Gnadenwillen erinnern sollten. Das gilt um so mehr, wenn diese Hand mit der identisch ist, die dem v 29 den Platz *vor* dem v 30 gab, sodass die Sache mit den Urim und Tummim jetzt nur noch als Zwischenbemerkung in der Sinndeutung des Choschen erscheint.

[1]) Interessant ist, dass der Kopist Ex. xxxix sogar in der Einleitung v 8 || xxviii 15 in dem Namen das Wort מִשְׁפָּט unterdrückt. Vgl. auch das Plus des Textes in Ex. xxxix 9a!

[2]) Der Umstand, dass in der Parallele Ex. xxxix die Urim und Tummim völlig fehlen, ist in diesem Zusammenhang wahrscheinlich bedeutunglos. Der Kopist hat das Hineintun der Urim und Tummim in das Choschen doch wohl nur mit Rücksicht auf Lev. viii 8 fortgelassen.

Es bleibt noch die literarische Frage, zunächst wie v 29 sich zu den übrigen nicht der Schicht I (v 15f. 22. 30) angehörenden Sätzen über das Choschen (v 13f. 17-21.23-28) verhält und in welchem Verhältnis diese untereinander stehen. Dass die Deutung der zwölf Edelsteine (v 29) nicht von ihrer Beschreibung (v 17-21) zu trennen ist, leuchtet ohne weiteres ein. Ebensowenig wird man die Beschreibung zur Befestigung des Choschen am Ephod (v 23-28) von ihrer Einleitung (v 13f.) lösen dürfen. Der Schriftsteller, der die neue Befestigung beschrieb, konnte im Choschen keinen selbständigen Bestandteil des Ornats mehr sehen. Infolgedessen respektierte er nicht mehr die alte Einleitung des Choschenabschnittes v 15f., sondern knüpfte seinen Faden sachgemäss da an, wo die innigste Verbindung des Choschen mit dem Ephod stattfand, bei den Rosetten auf den Schulterstücken (v 13). Von da ging er weiter zu den Aufhängeschnüren, die er in enger, aber nicht sklavischer Anlehnung an seine Vorlage (v 22) beschrieb, natürlich unter Hinzufügung der neuen Art ihrer Befestigung am oberen Ende (v 14). Am unteren Ende kam nun das Choschen selbst. Anstatt erst die Zwischenringe zu erwähnen, zog er es vor, zunächst den älteren Text (v 15ff.) ausreden zu lassen, wobei vorläufig die Frage offen bleiben kann, ob die Erweiterung v 17-21, die im übrigen durchaus an sachgemässer Stelle steht, ebenfalls auf sein Konto geht oder nicht. Erst hinter dem Schlusssatz der älteren eigentlichen Choschenbeschreibung nimmt er die Beschreibung der neuen Aufhängevorrichtung wieder auf, indem er geschickt diesen Schlusssatz interpretiert, jetzt auf die Ringe am oberen Rande zu sprechen kommt und von da den Weg bis zu den Schulterstücken zurückgeht, ohne um der Klarheit willen kleine Wiederholungen zu scheuen (v 23-25), und schliesslich von den Ringen am unteren Rande des Ephod aus folgerichtig das Ende dieser Beschreibung erreicht (v 26-28). [1])

Gehören auch die beiden Satzgruppen v 17-21. 29 und v 13 f. 23-28

[1]) Ganz anders hat der Kopist Ex. xxxix gearbeitet. Er kürzt das Stück über die Schohamsteine (v 6f.), offenbar weil diese für ihn in ihrer Bedeutung zurücktreten hinter den Edelsteinen des Choschen. Dem Abschnitt über das Choschen gibt er seinen ursprünglichen Anfang wieder, indem er die Überleitung Ex. xxviii 13ff. fortlässt. Nur die Bemerkung über die Anfertigung der Rosetten (xxviii 13) trägt er nach, indem er sie in xxxix 16 || xviii 23 statt des עַל־הַחֹשֶׁן einfügt. So verhindert er anders als Galling den Zusammenstoss mit dem ersten עַל־הַחֹשֶׁן in xxviii 22 || xxxix 15, das er also als relativ alt bezeugt, zerstört aber gleichzeitig den glatten Fluss des Gedankengangs. Das Ganze ist ein Beweis dafür, dass Ex. xxxix gegenüber Ex. xxviii sekundär ist.

zusammen? Gewiss ist die Annahme nicht notwendig, aber es steht ihr auch nichts im Wege. Der pedantische Stil ist beidemal der gleiche. Und v 29 schliesst so leicht an; dazu ist die Art der Redaktion, die die Erweiterung nicht in einer geschlossenen Masse bringt, sondern sie auf zwei Raten (v 13f. und v 23-28 bzw. v 17-21 und v 29) geschickt verteilt, beidemal so gleich, dass die Annahme einunddesselben Autors doch wohl am nächsten liegt.

Schliesslich die Frage: Ist die jüngere Schicht in der Schilderung des Choschen identisch mit der Schicht II in der Schilderung des Ephod? Zweifellos setzt die jüngere Schicht in v 13ff. die Schulterstücke der Schicht II voraus; doch kann es sich dabei chronologisch ebenso gut um Aufeinanderfolge wie um Gleichzeitigkeit handeln. Weiter führt schon der Umstand, dass in beiden jüngeren Schichten Edelsteine mit den Namen der zwölf Stämme eine Rolle spielen, in deren Deutung die Darstellung gipfelt. Das führt schwerlich auf Gleichzeitigkeit, nicht theologisch, aber technisch gesehen: wozu die Doppelheit des Weges — hier zwei grössere Edelsteine derselben Art mit je sechs Namen, die noch dazu doch wohl nur schwer und nur in kleiner Schrift darauf unterzubringen waren, dort zwölf Steine ganz verschiedender Art, auf denen für den einzelnen Namen Platz genug war — zu dem einen Ziel? Sollten die zwölf Steine nicht die spätere, weil bessere, Lösung des gleichen Problems sein? Entscheidend scheint eine andere Erwägung: Neuerungen, besonders auf einem so konservativen Gebiet wie dem kultischen, erfolgen seltener zugleich als schrittweise. Von dieser Voraussetzung aus war der erste Schritt die Anfügung der Schulterstücke der Schicht II, deren ausgesprochener Zweck vermutlich die Unterbringung der „Gedächtnissteine" war und die zugleich ästhetische und theologische Gründe hatte. Als die Schulterstücke einmal vorhanden waren, erkannte man auch ihren Wert für eine praktischere Befestigung des Choschen, zumal nachdem dieses durch die Beschwerung mit einem Dutzend nicht gerade kleiner Edelsteine nicht mehr ordentlich an den alten, um den Hals geknüpften Schnüren getragen werden konnte, weil es durch das Gewicht in sich zusammensackte, und nach einer soliden seitlichen Befestigung rief. Vielleicht haben dabei auch die bereits vorhandenen Schohamsteine die Idee der Rosette geweckt. Lässt schliesslich nicht auch der Stil der Sinndeutungen einen Unterschied erkennen, indem der v 12b der Schicht II dem v 30b der Schicht I näher steht als der am ganzen v 30 orientierte v 29? Nach allem dürfte es sich am meisten empfehlen, in den Erweiterungen der

Beschreibung des Choschen eine neue Schicht III zu sehen und im übrigen die Möglichkeit im Auge zu behalten, dass diese Schicht vielleicht in sich nicht einheitlich ist, wobei die Frage von neuem auftaucht, ob etwa ein Teil zur Schicht II zu rechnen wäre. Doch dürften diese Fragen nur in grösseren Zusammenhängen eine befriedigende Antwort erfahren.

Fassen wir das Ergebnis zusammen! *Literarisch* ist das Stück Ex. xxviii 6-30 gewiss nicht einheitlich (BAENTSCH, HOLZINGER und noch VON RAD), aber auch nicht zwei- (GALLING), sondern mindestens dreischichtig: I v 6. 7b. 8. / 15f. 22. 30, II v 7a. 9-12, III v 13f. 17-21. 23-28. 29. Vor allem ist der Text nicht auf zwei parallele „Quellen" P^A und P^B zu verteilen, sondern es sind laufend Zusätze gemacht, die deutlich an das Vorhandene anknüpfen. Die durch GALLING ausgebaute „Urkundenhypothese" VON RADS bewährt sich an diesem Stück nicht, wohl aber eine Ergänzungshypothese. Und zwar hält Schicht I offenbar alte, vorexilische Tradition fest, ohne notwendig schon in vorexilischer Zeit schriftlich fixiert zu sein; es handelt sich jedenfalls um die älteste Schicht von P^g. Schicht II und III sind vielleicht beide schon während des Exils hinzugekommen, jedenfalls auch die letzte schwerlich lange danach. Die Frage, ob es sich bei diesen Zusätzen um Planungen des Exils handelt, die möglicherweise hernach so gar nicht in die Wirklichkeit umgesetzt wurden, oder ob sie nur der Niederschlag der sich entwickelnden Praxis des wiederaufgenommenen Kultus sind — auch ein Sowohl – als auch wäre denkbar —, bedarf noch der Untersuchung. Es ist wohl das Letztere anzunehmen.

Kulturgeschichtlich spiegelt der literarische Werdeprozess die Entwicklung des hohepriesterlichen Ephod wieder. Ursprünglich ist diese nur ein breiter Tuchstreifen, ein Schurz, der um die Lenden geschlungen wird [1]) so, dass die Enden übereinandergehen, und der am oberen Rande in eine Binde ausläuft, mit der er auf den Hüften festgehalten wird. Ob der Stoff schon immer so kostbar war und so gemustert, wie es der Text von P^g darstellt, muss offen bleiben; aber möglich ist es durchaus, dass er bereits in vorexilischer Zeit beim Oberpriester so aussah. Auch der gewöhnliche Ephod aus

[1]) Zu einem ähnlichen Ergebnis scheint nach der kurzen Inhaltsangabe im *IEJ* 6 (1956), S. 193 M. HARAN, „The Ephod according to Biblical Sources" (Tarbis 24 [1955], S. 380ff.; mir unzugänglich) gekommen zu sein: a length of cloth of dyed wool, gold thread and linen, wound around the loins of the priest and held in place by a belt and shoulder pieces. Nur zu letzteren Bemerkungen hätte ich Vorbehalte; s. oben die Fortsetzung!

Leinen, den z.B. der kleine Samuel über seinem jährlich durch die Mutter erneuerten Me'il trug, sah in der Form schwerlich anders aus als der von Ex. xxviii. Auf jeden Fall ist der von Ex. xxviii kein bis unter die Achseln hinauf gewickelter Panzer, mag der Ephod der Götterbilder in ältesten Zeiten das auch gewesen sein, wo er das einzige Gewand war und dann von diesem Gewand aus Stoff oder Metall die Götterbilder ihren Namen bekommen konnten. Neben dem Ephodschurz gehört ursprünglich als selbständiger Bestandteil das Choschen zum Ornat, das an zwei im Nacken geknüpften, gedrehten Goldschnüren um den Hals getragen wird. Ob die Tragebänder immer so kostbar waren, besonders wenn die Orakeltasche nicht von Hause aus auf der Brust getragen wurde, kann man fragen und vor allem, ob der Stoff des Choschen von Anfang an der gleiche wie der des Ephod war oder ob dies schon damit zusammenhängt, dass das Choschen allmählich zum Bestandteil des Ephod wird. Jedenfalls sind beide von Hause aus Orakelinstrumente, aber wahrscheinlich von verschiedener Herkunft (oder ist etwa bei „dem Ephod" von 1 Sam. xiv 3. 18, xxiii 9, xxx 7 immer das Choschen einbegriffen?). Dabei scheint das Choschen länger seinem mantischen Zweck gedient zu haben als der Ephod. Denn es trägt noch bei Pg seinen alten Namen חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט, wenn dieser jetzt auch umgedeutet wird, und in der Tasche sollen noch immer die Urim und Tummim aufbewahrt werden, wenn sie jetzt auch nicht mehr zu Orakelzwecken gebraucht werden. Die nächste Stufe ist, dass das Choschen nichts als die Unterlage für den Edelsteinbesatz wird und zugleich ein Stück, das dem Ephod einverleibt ist. Vorher aber hat sich der Ephod selbst schon weiterentwickelt: er hat Schulterstücke bekommen, die nicht Epauletten oder nur ganz kurze Schulterschlüsse einer weit heraufgehenden Weste sind, sondern lange, auf der Hüftlinie ansetzende Bänder, vorn angenäht, hinten unter dem Ephodschurz verschwindend. Auf ihnen sind etwa in Brusthöhe die beiden Schohamsteine angebracht, in der Bedeutung die Vorgänger der zwölf Edelsteine auf dem Choschen. Die letzte Entwicklungsstufe ist die Einbeziehung des um diese Edelsteine bereicherten Choschen in den Ephod als das eine, eigentlich kennzeichnende Stück des hohepriesterlichen Ornats durch die feste Verbindung mit den Schulterstücken oben durch Rosetten, die die alten Schnüren festhalten, und unten durch die Ringe, durch die die Halteschnur läuft. [1])

[1]) Ein Problem für sich bildet der in v23ff. von M stark abweichende Text der LXX. In dieser Form der Überlieferung könnte sich eine weitere Stufe der

Theologisch ist der in dieser kulturgeschichtlichen Entwicklung erfolgende Durchbruch einer dem Gott des Alten Testaments allererst gemässen Sinngebung der Ornatstücke bedeutsam. Was in dem verschlungenen Prozess des Ringens um Gestaltung und Deutung Ursache und was Wirkung war, ist im einzelnen kaum noch festzustellen; dass die theologische Entwicklung wenigstens zu einem Teil auch treibende Kraft war, dürfte sicher sein. Dabei setzt der Prozess der Entmagisierung und Entmantisierung doch wohl schon vor dem Exil ein. Wenn auf die jüdische Tradition Verlass ist, nach der es seit dem Exil Urim und Tummim nicht mehr gegeben hat [1]), muss man Schicht I unseres Textes vielleicht noch in vorexilischer Zeit ansetzen und mit ihr auch die Deutung des חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט in v 30b, die doch wohl nicht mehr an Orakel denkt, wenn sie Aaron mit dieser Tasche „das Recht der Kinder Israel *auf seinem Herzen beständig* vor Jahwe tragen" lässt. Völlig klar ist die Umdeutung, wenn die beiden Schohamsteine auf den Schulterstücken des Ephod und hernach die zwölf Edelsteine auf dem zum Pectorale gewordenen Choschen die Aufgabe haben, die Namen der Stämme vor Jahwe in Erinnerung zu bringen. Der Ephod als Ganzes hat den einen Sinn: nichts von Theurgie, nicht einmal Pochen auf Recht, sondern freimütig-gläubige Erinnerung Gottes an seine Verheissung.

Entwicklung des Ephod spiegeln. Dann hätte das Choschen im Laufe der Zeit noch Quasten bekommen, wie die gedrehten Trageschnüren durch Knospen (v.14) verziert worden wären.

[1]) Z.B. Mischna Soṭa 9, 12; Tos. Soṭa 13, 2. Der Fall liegt kaum anders, wenn Schicht I zwar erst in exilischer Zeit niedergeschrieben ist, aber vorexilischen Brauch festhält. Möglicherweise ist sogar Schicht II noch vorexilisch und spiegelt wenigstens älteren Brauch wieder, sodass auch die Schulterstücke mit den Schohamsteinen samt ihrer Deutung schon vorexilisch wären. — Interessant ist, dass LXX vom Einlegen der Urim und Tummim nichts berichtet.

IMMANUEL AS THE PROPHET'S SON *)

BY

NORMAN K. GOTTWALD

Newton Centre, Mass.

The Immanuel Sign is an exegetical enigma so complex and delicately balanced that the interpreter is guided to his conclusions as much by intuition as by logic [1]). The writer represents a school of interpretation which in his opinion calls for a somewhat different exposition than it has yet received. He can only hope that his logic is not wholly overborne by his intuition.

The proper context for interpreting the Immanuel sign is the narrative complex embracing Isaiah Chapters vi-viii. The substance of these chapters derives either directly from the prophet or from his immediate followers. The third person form of Chapter vii (contrasted with first person in vi and viii) may indicate that disciples were responsible for its written form. To be sure there are secondary features in Chapters vi-viii. It seems unlikely that vii 18-25 (possibly also vss. 15 and 17) were ever addressed to Ahaz. Scholars have often emphasized that a large part of our confusion about Immanuel is in the compressed dialogue between prophet and king, which so sharply excludes the background and presuppositions on which the sign was based. But to this hiatus in our knowledge should be added the likelihood that the present form of the Immanuel prophecy is a result of modification and expansion by those who were as puzzled by Isaiah's meaning as are we. We may be confident that the memoirs of vi-viii give sufficient information about Isaiah for the Immanuel sign to be regarded as

---

*) Presented in substance at the Ninety-second Meeting of the Society of Biblical Literature and Exegesis, New York City, Dec. 27, 1956.

[1]) G. HÖLSCHER aptly comments on the interpretation of the Immanuel sign "so viel Köpfe, so viel Meinungen"! (*Die Profeten*. Leipzig, 1914, p. 229). The most complete bibliographies are given by Johann-Jakob STAMM, "La Prophetie d'Emmanuel", *Revue de Theologie et de Philosophie*, XXXII (1944) 97-100 supplemented by his "Neuere Arbeiten zum Immanuel-Problem", *ZAW*, LXVIII (1956) 46-53 and J. Coppens, *La Prophetie de la Almah* („Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia," Ser. II. Fasc. 35 [1952], pp. 3-5.

historical; [1]) but at the same time they show evidence of reshaping, whether oral or written it would be hard to say, which defies any simple theory of cohesion.

What then is the essential nature of this narrative grouping? So much attention has been focused on the exalted call vision and the dramatic encounter with Ahaz that the actual climax in viii 16-18 has not been allowed its full weight. Of course it must be recognized that the import of vs. 16 is open to many constructions. But one need not reach certitude about the content of "the testimony" or "teaching", the meaning of "binding" and "sealing", or the role of "the disciples" in order to grasp the unequivocal declaration: "Behold, I and the children whom Yahweh has given me are signs and portents in Israel from Yahweh of hosts, who dwells on Mt. Zion" (vs. 18). These words probably stood at the end of the memoirs as summary and rationale. Evidently in vi-viii we possess a Book of Waiting or, more precisely, a Book of Signs. After the call vision, the body of the complex is concerned with the signs, namely "the children whom Yahweh has given me." Naturally that includes Shear-jashub and Maher-shalal-hash-baz and, unless the immediate context forbids, Immanuel is to be understood in the same way, especially since the very term "sign" addressed to Ahaz in vii 10 and 14 is echoed in the summary of viii 18, "I and the children whom Yahweh has given me are *signs* and portents in Israel." If the present grouping of materials in vi-viii is at all accurate, then attention must be given to the controlling contextual evidence that Immanuel, since not otherwise differentiated, is to be regarded as one of Isaiah's sons.

The neglect of context and the desperate search for the identity of Immanuel has followed from at least three confusions. One of these is *the assumption that the Immanuel oracle is in some way more miraculous or messianic than the symbolic names of Isaiah's sons.* This comes in part from the use made of the passage in the New Testament as a buttress for the virgin birth of Jesus Christ. In Hebrew tradition there was an early tendency to read the Immanuel sign messianically, in the sense of an offspring of Ahaz. This was possible because Immanuel

---

[1]) This rules out the proposal that Immanuel and Maher-shalal-hash-baz are the same child, advanced by Ferdinand Hitzig and Eduard Reuss (cited in T.K. Cheyne, "Immanuel", *HDB*, II, 2162). Emil Kraeling, "The Immanuel Prophecy", *JBL*, L (1931), 277-97 is of the opinion that the Immanuel sign is a legendary doublet of viii 1-4 which once appeared after 2 Kings xvi 4. I cannot share such complete distrust of the passage.

was understood as a dynastic figure similar to the deliverer of Chapters ix and xi. We find this confusion possibly as early as Micah v 3. [1]) But the stumbling block to this position, not easily removed, is the passive role of Immanuel in contrast to both the Christian and Jewish messianic interpretations. Immanuel does not carry out the action of God but only attends it. He grows up alongside of it as a witness, as a living demonstration of the hastening of God's action against the conspiring kingdoms of Ephraim and Syria. Yet he is nothing but a normal child and the whole force of the sign is precisely his normalcy. [2]) G. B. Gray said it succinctly: "Isaiah vii 14-16 speaks clearly of a Deliverance, but is silent as to a Deliverer." [3]) Even Mowinckel, in what appears to be a reversal of his main argument, concedes: "None of the functions which characterize the Messiah are ascribed to the boy. He becomes a sign simply by being born." [4])

The mythological messianic interpretation which sees mirrored in Isaiah vii the widespread story of the divine mother and redeemer child [5]), has been given a novel twist by the Scandinavian scholars who insist that the royal cult in Israel produced the Immanuel sign. [6]) They support their contention with the Ras Shamra texts. In Nikkal and the Kathirat, which appears to celebrate a divine marriage, we

---

[1]) Generally Mic v 3 is treated as postexilic but the view of A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament* (2nd Ed., Copenhagen, 1952) II, p. 148 that Micah iv-v point to "an anti-Assyrian, nationalistic milieu" is attractive. Perhaps at most there are fragments from the time of Josiah and even so an interpretation of Isa vii 14 a century removed from the original delivery of the oracle need not be taken as authoritative.

[2]) Stamm, *op. cit.*, p. 123: "Ainsi c'est un enfant qui doit être, non pas l'agent, mais le gage du bonheur et du malheur, de la grâce et du jugement."

[3]) G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII* (Edinburgh, 1912), p. 136.

[4]) Sigmund Mowinckel, *He That Cometh* (New York, 1956), p. 116.

[5]) Rudolph Kittel, *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament* (Stuttgart, 1924); Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes* (Leipzig, 1924); Alexander von Bulmerincq, "Die Immanuel Weissagung (Jes. 7) im Lichte der neueren Forschung", *Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis*, B. Humaniora, XXXVII (1936), 5-17. The bulk of the relevant material is Hellenistic and the attempt to demonstrate that the myth was present in Canaanite antiquity is necessarily weak. Some support is found in milk and honey as the food of the Babylonian gods.

[6]) Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, 1943), p. 133; E. Hammershaimb, "The Immanuel Sign," *Studia Theologica Cura Ordinum Theologorum Scandinavicorum*, III (1951), 124-42; Helmer Ringgren, *The Messiah in the Old Testament* ("Studies in Biblical Theology," No. 18 [Chatham, 1956]), pp. 25 ff.; S. Mowinckel, *op. cit.*, pp. 110-19.

read, "Lo! a lass shall bear a son" (*hl ġlmt tld bn*), [1]) presumably to the god [2]). In the Keret Epic, in order to assure the dynastic line, El directs the king as follows:

> Thou shalt take a wife, O Keret, shalt take
> a wife to thy house and introduce a lass (*ġlmt*)
> to thy court. She shall bear thee seven sons [3]).

The conclusion drawn is that the concept of fecundity among the gods is projected into the royal cult; the divine king must also be virile. Thus originates the cultic cry, sounded at the marriage ceremony of the king or at the annual festival of cosmic and human rejuvenation, "Behold, a young woman shall conceive and bring forth!" In Israel the same ideology obtains. Ahaz, now threatened with the death of his dynasty, is assured by Isaiah that the line will not fail. *Hā'almā* applies to the wife of the king, although it has the overtones of divinity connected with its Canaanite usage for goddesses or woman selected by the gods.

By way of evaluation, it may be conceded at once that the Ras Shamra texts display an ideology in which fecundity, both agricultural and human, is a major concern. It may also be granted that there are many indications of liturgical recitation, although the hypothesis seems weakest for those portions, such as the Keret and Aqhat texts, which are most needed to show an explicit relationship between the gods and the king. That this fertility ideology is also a royal ideology must still depend heavily upon Babylonian evidence. Furthermore it seems likely that such notions penetrated Israel under the pre-exilic monarchy and that they were in part naturalized through the more native Hebrew category of covenant, in this case contracted with the House of David (2 Sam. vii).

But that Isaiah is here announcing the perpetuation of the Davidic line is far from demonstrated. His impatience and disillusion with Ahaz would suggest otherwise. The initially impressive Ras Shamra parallels are less than convincing. The annunciation formula, "Behold,

---

[1]) G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* ("Old Testament Studies", No. 3 [Edinburgh, 1956]), pp. 124 f.; NK 7.

[2]) Driver, however, prefers the view of T. H. Gaster in *Journal of the Royal Asiatic Society*, LXV (1938), 37-45 who argues that the poem celebrates the wedding of mortals, with the gods mentioned in order to secure fertility and blessing.

[3]) Driver, *op. cit.*, pp. 36 f.; K III. ii. 22-24. Hammershaimb, *op. cit.*, p. 127 also cites a passage in Dan'el where the hero says "a son is born to me" (*yld bn ly*) II: D: II. 11 ff.

you shall conceive and bring forth a son", is frequent in the Old Testament in one form or another, and no one suggests that the writers of Gen. xvi 11 and Judges xiii 3 thought of the promised sons Ishmael and Samson as royalty [1]). Even if the formula had it origin in the royal cult, it is by biblical times, or at any rate in Israel, nothing more than a conventional idiom.

So far as the ideology of the Immanuel sign is concerned there would be no reason to see miraculous or messianic elements were it not that we are repeatedly looking at the passage in terms of the later Christian and Jewish interpretations and confusing the subject of Chapters ix and xi with Immanuel. It is unfortunate that the confusion has only been encouraged by the more recent myth and ritual adherents. This does not prejudice the question of Isaianic authorship of ix and xi. Later in his ministry he may have expected a Davidic deliverer (although such an expectation would have to be closely defined), but it is unwarranted to equate Immanuel with that deliverer when the ideological basis for interpreting the sign is so near at hand in the immediate context: the symbolically named sons of the prophet himself.

Secondly, *the natural force of the context has been evaded because of the apparent naming of the child either by Ahaz or by the mother*. The linguistic evidence is obscured by the ambiguity of the verb in vs. 14 which may be read either קָרְאַת (*qārā'th*) "she shall call" (MT, followed by LXX Sinaiticus; Targum) or קָרְאתְּ (*qārā'thā*) "you shall call" (LXX^{AB}; Aquila; Symmachus; Theodotion; Old Latin). The reading of $1QIs^a$ does not simplify the matter. It drops the final consonant and should probably be pointed either קֹרָא (*qōrā'*) Pual Perfect, "he shall be called" (Syriac and Vulgate both have a passive) or קְרָא (*q^{e}rā'*) Qal Imperative, "you call!" (cf. Isa. viii 3).

The textual variety at this point offers little help beyond indicating that at an early date interpreters were confused as to the identity of the child and the person who would name him. The confusion can be partially dispelled if we recognize in vss. 14b and 16 [2]) the content

[1]) Engnell, *loc. cit.*, mentions these biblical usages as proof that they are derived from "the divine royal εὐαγγέλιον-formula"; but the formula is so diffused and democratized in the passages that it is difficult to see how they strengthen the case.

[2]) I agree in deleting vs. 15 because it appears to be a gloss from 16a and 22; cf. Cheyne, Duhm, Marti; Kemper Fullerton, "Immanuel," *AJSL*, XXXIV (1918), 256-83; Kraeling. It should be stressed, however, that the fundamental

of an oracle addressed to Isaiah which he re-directs to Ahaz practically verbatim, since the unbelief of the king makes it impossible for Yahweh to give him any other word. Isaiah prefaces his oracle to Ahaz with the remark: "Therefore the Lord himself will give you a sign", but the oracle proper had already been given to Isaiah in connection with the naming of his second child, "Behold *hā'almā* shall conceive and bear a son, and you shall call (or "she shall call" or "he shall be called" or "call!") his name Immanuel . . . for before the child knows how to refuse the evil and choose the good, the land before whose two kings you are in dread will be deserted."

The emphatic pronoun אתה "you", in vs. 16 means Ahaz and is not readily fitted into the view that the verse was part of a private oracle to the prophet. But in this regard it needs to be pointed out how abrupt and unannounced are the transitions in the second person in the narrative block Isaiah vi-viii. In vi 9 the second masculine plural is "this people" but in vi 10, without warning, the second masculine singular for the prophet appears. In viii 12-15, according to the introduction, we possess an oracle to Isaiah, but the second masculine plural persists throughout. It is my view that the private oracle does extend through vs. 16 and that "you" is the prophet's substitution for an original "house of David" or "Ahaz" in order to lend force to his declaration. Thus the exegete is confronted with a private oracle of the sort recorded[1]) in viii 3f: "Call his name Maher-shalal-hash-baz; for before the child knows how to cry 'My father' or 'my mother', the wealth of Damascus and the spoil of Samaria will be carried away before the king of Assyria". [2]) The difference

---

conception of 14-16 as a private oracle addressed to Isaiah would not be negated by retaining 15.

[1]) R. B. Y. Scott, *Introduction and Exegesis to Isaiah Chapters* 1-39, *IB*, (New York, 1956), p. 154 identifies the following private oracles: v 9; vi 8, 9-10, 11-13; viii 1, 3b-4, 11; xxii 14-15; xxx 8. Cf. also his discussion at relevant points in the Exegesis.

[2]) Most of those who have regarded Immanuel as the prophet's son have noted the decisive similarity of form between vii 10-17 and viii 1-4. An especially good analysis is given by Stamm, *op. cit.*, p. 177. Coppens, *op. cit.*, pp. 14f., with a critical eye observes the differences (e.g., the witnesses in Chap. viii and the lack of reference to the father in Chap. vii. Above all, he points to the fact that in viii Isaiah goes to his wife only after he has called the priests as witnesses and the birth and naming of Maher-halal-hash-baz are validation of a previous prophecy. In vii the birth and naming are beyond the prophet's control and the sign is itself a prediction). The criticisms, especially the last, are unduly strained. All can be explained by the different dynamics of the two situations, Chap. vii before unbelieving Ahaz and Chap. viii among presumably more sympathetic listeners.

is that the oracle in Chap. viii is prefaced by "Then Yahweh said to me", whereas in the Immanuel passage it would be superfluous to note the original address to the prophet since the meaning of the oracle was apparent to Ahaz, he having already had experience with the symbolic name Shear-jashub. The lack of a transitional formula between the last introductory words to Ahaz: "Therefore the Lord himself will give you a sign" and the first words of the annunciation: "Behold the young woman shall conceive . . .", would not be a serious omission as long as the memory of the actual audience with Ahaz was retained by the prophet's followers. It is well known that the introductory and concluding formulae of prophetic oracles are textually fragile. But later generations, possibly already pre-exilic, missed the transition and thus the main body of interpretation transferred the sign from the prophet's son to the king's son. My own inclination is to regard the 1QIs^a reading as original, pointed as the imperative, and in parallelism with the divine command to Isaiah in viii 3.

Thirdly, *the most damaging objection to Immanuel as the prophet's son has been the alleged inappropriateness if not actual inadmissibility of Isaiah calling his wife hā'almā.* Thus the word for "young woman of mature or marriageable age" becomes an obstacle not alone for the Christian messianic view! *'Almā* seems to refer to a young unmarried woman or at least a primapara, although the biblical occurrences are rather meager for generalizations. It is incredible, so the objection runs, that Isaiah could speak of his wife, already the mother of the boy Shear-jashub, by such a term.

One means of removing the objection is to emphasize that the lad Shear-jashub need only have been old enough to walk to satisfy the requirement that he accompany his father to meet Ahaz. In that case the prophet's wife could have been still in her teens and thus quite properly an *'almā* [1]). Another solution is that the prophet had two or more wives [2]). This is not preposterous for, while there is no evidence of the prophets practicing polygamy, their books contain no attacks upon the custom [3]). Or again, as has been suggested, the wife who

---

[1]) This position, based upon the assumption that *'almā* has more to do with years of age than with marital status and motherhood, is adopted by Hermann Schultz, *Old Testament Theology* (Edinburgh, 1892), II p. 414 and is favored by Hölscher, *op. cit.*, p. 230.

[2]) Hölscher, *loc. cit.* regards this as a real option but is unwilling to adopt it unreservedly.

[3]) Deuteronomy, which may be regarded as close to the prophetic spirit, does contain warning against the king multiplying wives (xvii 17), but the motive is to

bore Shear-jashub may have died and *hā'almā* is the young bride of Isaiah the widower [1]). It is she who becomes the mother of Immanuel and Maher-shalal-hash-baz. But the possibility of two women is perhaps better left aside since it requires rather generous argument from silence.

It is more promising to consider if there is any way by which *hā'almā* and *hanneḇhî'ā* ("the prophetess" of viii 2) can be equated. In Psalm lxviii 26 we read of the temple processions composed of "the singers in front, the minstrels last, between them *'alāmôth* playing timbrels". In the light of the Ugaritic finds, the trend toward pre-exilic dating of this psalm is pronounced [2]). There are in addition superscriptions to some of the Psalms which probably indicate that *'alāmôth* were to render them. The case seems especially strong for Psalm xlvi 1 [3]). The textual readings are perhaps too uncertain in two other instances to lean heavily upon them (Psalms ix 1; xlviii 15). In Song of Songs there are allusions to the *'alāmôth* (i 3; vi 8) which would be of greater value if only there were more agreed upon canons of interpretation for the book as a whole [4]). We may conclude on the basis of Psalms xlvi 1 and lxviii 26 that *'almā* was a term which, in addition to the general meaning of "young woman", in certain contexts had a somewhat more limited and specialized meaning: female temple musician [5]).

---

avoid foreign religious infiltration, and elsewhere provision is made for men with two wives (xxi 15).

[1]) So Eduard Riehm, cited by T. K. Cheyne, *loc. cit.*; Johannes Meinhold, *Studien zur israelitischen Religionsgeschichte. Band I: Der heilige Rest. Teil I* (Bonn, 1903), p. 122. To the objection that nothing is said about a second wife, Meinhold replies pointedly: "Aber was hat er denn viel von sich erzählt? Hören wir überhaupt von seiner Heirat? Von der Geburt des שאר ישוב? Physische Gründe kommen endlich gar nicht in betracht".

[2]) Cf. e.g. W. F. Albright, "A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems, (Psalm LXVIII)," *HUCA*, XXIII (1950), 1-39.

[3]) Whether this means that the *'alāmôth* were to sing the psalms or to accompany them instrumentally cannot be judged. The reference in 1 Chronicles xv 20 is too obscure to throw any light on the matter.

[4]) Given a cultic interpretation, the mention of "sixty queens, eighty concubines and *'alāmôth* without number" (vi 8) would likely indicate that the latter were cultic votaries (cf. T. J. Meek, *Introduction and Exegesis to the Song of Songs*, *IB*, V [New York, 1956], p. 132). M. Haller, "Hoheslied" in *Die fünf Megilloth HZAT* (Tuebingen, 1940), p. 38, who also favors a liturgical interpretation, deletes the reference to *'alāmôth* in vi 8 on metrical grounds. In i 3, however, he retains it and argues that these are the female devotees so common in the worship of the vegetation cults.

[5]) T. H. Gaster has called my attention to a fourth-century B. C. inscription from Cyprus in which *'alāmôth* are obviously cultic personnel connected with sacrifice. The translation of G. A. Cooke reads, "To the virgins and virgins 22

An approach to the problem from the side of *hanneḇhî'ā*, "the prophetess", shows that it was not merely a term of respect, a way of saying "the wife of a prophet". Four other women in the OT are called "prophetess" and in all four instances it is clear that the name applies to the woman in her own right. Miriam (Ex. xv 20), Deborah (Judges iv 4), Huldah (2 Kings xxii 14), and Noadiah (Neh. vi 14) have the status of *hanneḇhî'ā* not by marriage and honorary association, but by virtue of prophetic activity. It is also interesting that three of the four named are connected with cultic activities. Miriam leads the celebration at the Reed Sea. Deborah judges beneath the palm tree. Huldah is on the staff of the Jerusalem temple. When we read in Ex. xv 20 that "Miriam *hanneḇhî'ā*, the sister of Aaron, took a timbrel in her hand; and all the women went out after her with timbrels and dancing", we are immediately reminded of Ps. lxviii 26 where "the *'alāmôth* playing timbrels" join in the procession to the sanctuary. Both *hanneḇhî'ā* and *hā'almā* are employed for women who join in cultic celebration, dancing and playing musical instruments, specifically timbrels [1]).

It is likely that *hā'almā* is used in Ps. lxviii 26 and Isa. vii 14 as a technical term for a female musician in the temple service. *Hanneḇhî'ā* is probably a more restricted term for an ecstatic. That such would appear among the *'alāmôth* is understandable in the light of the close connection between music and ecstasy in the prophetic orders (1 Sam. x 5-6; 2 Kings iii 15). It is probable that the *'alāmôth* were recruited from unmarried girls, but marriage need not have disquali-

---

in the sacrifice". In the same inscription are temple builders, doorkeepers, sacrificers, pillar masons (?), barbers and "dogs and temple clients" (prostitutes?). In COOKE, *A Text-book of North-Semitic Inscriptions* (Oxford, 1903), No. 20B, pp. 69 f.

[1]) K. H. FAHLGREN, "hā'almā. En undersokning till Jes. 7., "*Svensk Exegetisk Arsbok*, IV (1939), pp. 13-24 also argues that *'almā* refers to a temple singer or dancer and that, therefore, the sign in Isa vii 14 is concrete. He notes that Miriam is called *n'bhî'ā* in Ex. xv 20 and *'almā* in ii 8. This leads him to entertain the idea that the mother of Immanuel and Maher-shalal-hash-baz are one and the same person. He regards this as a possibility, although not likely. As a result of his limited linguistic-textual study he is confident that *hā'almā* is a cultic servant but, whether she is also the prophet's wife, he contends must be determined through a larger study than he has chosen to undertake. Even ENGNELL in the article on "Jungfru", *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk*, I, 1948, col. 1168 regards *hā'almā* as a member of the cult of Yahweh's consort which he believes was practiced in pre-exilic Israel (he notes survivals at Elephantine in fifth-century Egypt) and later obliterated by a Yahwistic revision of the literature, only vestiges now surviving. I wish to credit Krister STENDAHL of Harvard Divinity School for assistance in interpreting these Swedish articles.

fied them from functioning [1]). Alternatively, it is conceivable that Isaiah's wife continued to bear these names although after her marriage to the prophet she no longer pursued her career. The titles would then be honorific and in any case synonymous as applied to her [2]).

Whatever may be thought of the proposals here offered they can only be acceptable if they do not violate the context with its symbolical import and its unmistakable attestation to the centrality of faith in the message of Isaiah [3]). As has been stressed repeatedly by modern interpreters the symbolic names in Semitic psychology are uncannily potent and effective [4]). The realities to which they point are on the verge of actualization. To give the name is to give the reality its embodiment. The event is latent in the sign. It is not essential that the sign be supernatural or miraculous. What is important is that it engage time, that it be a marking off of the time of God's action. As PEDERSEN puts it, "It [the sign] becomes a token, because it refers to a context which is seen and established by the sharp prophetic vision" [5]). The symbolic name, as with any sign, is a bringing of the

---

[1]) FAHLGREN, *op. cit.*, p. 23 believes that, while the *ʿalāmôth* were normally unmarried, it is possible that there were exceptions. He points to South Arabic texts in which we find married hierodules (GRESSMANN, *AOT*, 2nd Ed., p. 464). ENGNELL appears to believe that the real force of the words *ʿalmā* and *bᵉthûlā* is technical and women so termed may have husbands. He cites Joel i 8 where a *bᵉthûlā* is said to mourn the *baʿal* of her youth. Most interpreters regard *baʿal* as "betrothed" rather than "husband."

[2]) STAMM, *op. cit.*, p. 116 believes that the choice of the word *ʿalmā* in vii 14 was dictated by "the solemn style of the oracle", which also accounts for the prophet's indirect reference to his wife by use of the third person (cf. viii 3; Judges xiii 11). Formality may be the reason, or possibly Ahaz' knowledge of her as a temple musician. Furthermore since Chap. vii, cast in the third person form as it is, has been transmitted somewhat separately from Chaps. vi and viii, the term may have been preferred by the traditionists who repeated the oracle. But I would stress that fundamentally the two terms are synonymous for the wife of Isaiah, once we think of her as a temple functionary who had ecstatic gifts.

[3]) Nathaniel MICKLEM, *Prophecy and Eschatology* (London, 1926), p. 150: "... the doctrine of faith is fundamental with Isaiah; we are not likely to be on the right lines of interpretation here if the Immanuel passage is inconsistent with this doctrine." He concludes that the three symbolic names belong to the sons of the prophet. With this I agree but find rather strained MICKLEM's further analysis of the three names as offering a progressively developing eschatology. It is as impossible to derive a systematic scheme of the future from these names as it is out of the prophet's extant oracles.

[4]) Cf. the valuable study of Carl KELLER, *Das Wort OTH als "Offenbarungszeichen Gottes"* (Basel, 1946). In his discussion of the Immanuel sign he shows close reliance on the work of STAMM.

[5]) Johannes PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture* (Copenhagen, 1926), I-II, p. 170.

Word of God into historical contingency. This is highly dangerous for it was well understood that signs are susceptible to magical conjuring and self-manipulation (Deut. xiii 1-5). But the prophet asserted his signs with confidence whenever he believed that God gave the signs, that it was Yahweh himself who posted the times of his judging and delivering.

To exclude Immanuel in this way from the sphere of Christian and Jewish Messianism, is not to diminish his message. Isaiah's confidence that God acts in the midst of stormy and self-seeking nations, that he purges and renews a people as his own, is the irreducible core of the Book of the Signs. So sure is Isaiah of this that he announces it in the flesh and blood of his sons and in their maturation he placards the action of God, drawing near relentlessly, bursting forth to the confounding of man's devices and to the furtherance of his sovereign designs. The refusal of Ahaz to believe in signs, to trust in the potent presence of God in the hidden ways of this world, means that Isaiah withdraws the option of choice from the king and gives a declaration unconditional upon the monarch's response. If the child's birth and naming is wholly within the prophet's power, if Immanuel is in fact his own son, then the categorical character of the sign is clear. Ahaz no longer has anything to do with it. Ahaz does not name the child; it is not his child.

There is deep irony in the situation which lends the oracle a double character as threat and promise [1]). It is the sign of God's enduring purpose, to be expressed so shortly in the downfall of the threatening

---

[1]) A number of penetrating discussions of the dialectical character of the sign are noteworthy. Otto Procksch, *Jesaia I* (Leipzig, 1930), pp. 121 f. regards Immanuel as the sign or "Urbild" of the divine community's hope in the rule of God. To this hope, and therefore to Immanuel, belong his children and disciples. When Immanuel's kingdom rises, Ahaz' will go under, for "Dies Gottesvolk is nicht mehr mit Israel identisch, auch nicht mehr mit Juda." Immanuel is "a spiritual counter-King." Volkmar Herntrich, *Der Prophet Jesaja. Kap.* 1-12 *ATD*, XVII, pp. 129 f. emphasizes the sign's integral relation to faith or unfaith, by which it becomes either consolation or threat. But the refusal of both Procksch and Herntrich to bring the sign into historical contingency is disappointing. Martin Buber, *The Prophetic Faith* (New York, 1949), pp. 134-145 has a discerning treatment of the dynamics of Isaiah's situation. By observing the relation of Chapters vi and vii he concludes that "the prophecy of disaster does not stir the people to repentance, and the message of salvation hardens them still more" (p. 141). But, unlike the preceding, Buber recognizes that "if Ahaz, as he hears the word *almah*, knows to whom it refers (and only then does the sign truly concern him), it can only be a woman near him . . ." (p. 139). This rigorous attaching of the sign to historical and, in this case, biological manifestation, is true to the context, even though Buber goes on to see the child as Ahaz' son!

alliance. For Ahaz it can only be an affront, a stumbling block, calling forth nervous endeavor to save his throne by military alliance with Assyria. The whole tenor of Isaiah's message shows that Yahweh, who will bring Ephraim and Syria to ruin, will not hesitate to bring disaster upon Assyria and even Judah. The object of Yahweh is not to save a government or even a dynastic line but a community of faith. Without this trustful waiting no actions can be enduring actions. It is hard to think of a faith more starkly and audaciously maintained. It is unfortunate that interpreters, perhaps even the editors of the book (by inserting vii 18-25 and linking chapters vi-viii with ix 1-7), have missed the integral character of the symbolic names and tried to impart to the Immanuel prophecy an element of the wonderful [1]) which in no way enhances the essential wonder of the prophet's faith.

---

[1]) I agree entirely with STAMM, *op. cit.*, p. 116 that the sex of the child is immaterial to the sign. He cites the view of P. HUMBERT that in Israel there existed a special oracle for sterile women which as a regular feature announced birth of a son (cf. Gen. xvi 11; xviii 10; Judges xiii 3; 2 Kings iv 16; Luke i 13, 31). Whether this is its precise origin the expectation of a male child is thoroughly natural in that patriarchal world and therefore the conventional annunciation formula could hardly be otherwise. It is also clear that *Immanuel* is not an unusual theophorous title. That closely related names were given to Jews has been shown by M. NOTH: *ʿimmānu-jāh* from Elephantine and *ʿimmādī-jāhu* from a seal inscription of unknown origin (cited by STAMM, *op. cit.*, p. 120 from *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, 1928, p. 160).

DIVERGENCES IN CALENDAR-RECKONING IN EPHRAIM AND JUDAH *)

BY

S. TALMON

Jerusalem (Isr.)

This essay deals with alterations in calendar-reckoning effected by Jeroboam I, as reported in 1 Kings xii. It will be shown that the changes introduced helped to bring about the separation of Ephraim from Judah in matters social and religious. Jeroboam's apparent innovation gains in importance when seen in relief against actions ascribed to Hezekiah and Josiah, kings of Judah; this entails a re-interpretation of certain passages in the books of Kings and Chronicles.

Jeroboam's actions can fully be explained only in the light of David's policy. In order to evade an imminent struggle for supremacy between the champions of the two rival towns Sichem and Hebron, capitals of the Ephraimite and Judaean territories respectively, king David had set up the newly-conquered Jebusite town of Jerusalem as the metropolis of the united kingdom. David's son Solomon followed in his father's steps, who had transferred the ark to Jerusalem, when he proclaimed the temple which he erected there the focal sanctuary of Yahweh worship. To enhance the unifying force of this temple Solomon bestowed exclusive rights to the priesthood upon the family of Zadok (1 Kings ii 35), who may have been previously connected with a local cult, as has been conjectured [1]). At the same time he expelled rival priests, such as the house of Ebiathar (ibid. vv. 26-27).

It is accepted by the Biblical historiographers that in the time of Solomon Jerusalem was the pivot around which rotated the main aspects of public life in Israel:

1) Being the seat of the ruling dynasty the claims of Jerusalem

---

*) This paper was read in part to the Second International Congress for the Study of the Old Testament, held at Strasbourg in August, 1956.

[1]) A. Bentzen, in: Festskrift of the University of Copenhagen. vol. X (1931), as quoted by J. Pedersen, *Israel*, vol. III-IV. p. 155. 1940 — H. H. Rowley, "Zadok and Nehushtan", *JBL* LVIII (1939) pp. 113-141.

to supremacy in the state were uncontested. Around it centered the network of administration and judicial organization. (2 Sam. xv 2; 1 Kings iii 16ff.).

2) Worship was concentrated in the temple in Jerusalem and was supervised by the sole representatives of the cult of Jahweh, Zadok the high priest and his family. The central position of Jerusalem was visibly manifested in the annually-recurring three festivals of ascent to the Temple, events which were the culmination of the Israelite farmer's life.

One is therefore justified in saying that by the end of Solomon's reign Jerusalem constituted one of the most unifying elements in the social structure of the Hebrew nation.

These considerations must perforce have influenced the thoughts and actions of Jeroboam I, who was called upon by the house of Joseph to reduce the Davidic dynasty that symbolized the supremacy of the tribe of Judah in national affairs. It has been repeatedly pointed out that Jeroboam's actions were explicitly directed towards the restoration of political, social and religious conditions which had been prevalent in Israel before the establishment of a united kingdom under David.

One of Jeroboam's first acts of sovereignty, following closely upon his open revolt against Rehoboam and his election as king over the northern tribes, was the break with Jerusalem and the re-establishment of Sichem as the capital of the new kingdom. This stroke shattered the centralized administration of public affairs, carefully built up by Solomon.

But Jeroboam knew that further steps were required to cement the recently-won independence. In order to estrange the Ephraimites from Jerusalem, which latter was bound up with the dynasty of David, a break with Solomon's temple was imperative. The custom of sacrificing in Jerusalem had to be abolished. Above all there had to be found a means of cutting off the northern tribes from the contact with Judah and its capital, which manifested itself again and again in the time-honoured institution of ascent to the Temple.

Scripture tells us that "Jeroboam said in his heart: "Now shall the kingdom return to the house of David. If this people (i.e. the northern tribes) go up to offer sacrifices in the house of the Lord at Jerusalem, then shall the heart of this people return again unto their lord, even unto Rehoboam king of Judah; and they shall kill me, and return to Rehoboam King of Judah" (1 Kings xii 26-27).

We are confronted here with what we may well call the actual considerations of Jeroboam couched in the language of a Judaean writer. The author goes on to describe Jeroboam's actions resulting, quite naturally, from those reflections: "whereupon the King took counsel and made two calves of gold, and he said unto them (i.e. the people). It is too much for you to go up (or: Ye have gone up long enough) to Jerusalem; behold thy gods [1]) O Israel, which brought thee up out of the land of Egypt. And he set the one in Bethel and the other put he in Dan" (ibid vv. 28-29).

It must be stressed in this context that dissenters, political and religious alike, will as a rule not proclaim themselves innovators. They will, on the contrary, always try to appear as champions of time-honoured ideas and institutions that, according to their contentions, have been desecrated by the leaders of the community from which they strive to detach themselves. Jeroboam is no exception to the rule. It is for this very reason that he reverts to the calf-cult established in Israel from ancient times [2]) and chooses the ancient cultic centres of Bethel and Dan as substitutes for Jerusalem, which presumably had no roots in Hebrew tradition prior to the days of David.

One surmises that similar considerations guided his choice of priests for the restituted sanctuaries. Quite logically the Jerusalem priesthood was discarded and Jeroboam "made priests" — according to the Hebrew text מקצות העם — a term which the AV translates, not

---

[1]) Thus the RV. But actually the apparent plural אלהיך should be translated here, as in similar passages, as a singular: Behold thy God O Israel. (cp. Gen. xx 13 MT and Sam.; Ex. xxxii 4 etc.). The two calves were conceived of as images of the one god (A. Šanda, *Die Bücher der Könige* I, p. 343, 1911). In this fashion the author of Neh. ix 18 interprets our passage. — There is no reason to assume with Montgomery-Gehman (*Kings*, *ICC*, p. 255. 1951) (and similarly with Šanda) that "the present text is a development of the original tradition that he (Jeroboam) set up a calf at Bethel concerning which he would have proclaimed 'This is thy God who brought (reading sing. verb) thee' etc." — For the same reason it is gratuitous to charge the authors of Ex. xxxii 4, 8 and of Hos. x 5 with a wilful alteration of the sing. into the pl. (Montgomery, ibid.).

[2]) Against the views of Eissfeldt (*ARW* 1930) and T. J. Meek (*Hebrew Origins*, p. 160ff.), who hold that Jeroboam introduced a new religion, — cf. Y. Kaufmann, *Toledoth Ha'emuna Hajisraelith*, vol. III, p. 682; IV, pp. 261, 276. — It would appear that even the Chronicler did not consider the calf-cult in itself a foreign institution. He saw fit, therefore, to qualify Jeroboam's action by complementing the statement of the author of Kings: " . . . for the high places, *and for the he-goats*, and for the calves which he had made" (2 Chr. xi 15). — Jehu the "Ba'al Baiter" did not consider Bethel and Dan places of idolatrous worship and saw fit to spare them (2 Kings x 29). The same holds true for Joram (ibid. iii 3).

without bias, "of the lowest of the people" (ibid v. 31 [1]). But the term should be translated either "from among all the people" (cp. ibid. xiii 33; 2 Kings xvii 32) without any specifying adjective [2]), as done in the RV, or else should be given a positive connotation: "from among the outstanding men of the people" [3]). This latter meaning is required in Judg. xviii, 2, where מקצותם refers without doubt to heads of the Danites who were sent out to discover new territory for their tribe [4]). — It seems to be appropriate as well in Ez. xxxiii 2. — In this positive sense is the equivalent מקצה employed in Gen. xlvii 2: ומקצה אחיו לקח חמשה אנשים ויצגם לפני פרעה [5]). —

The technical term קצין „leader-ruler", carries similar connotations [6]).

It is worthwhile to point out that the Chronicler recorded his account of this story in rather careful words. We are told in 2 Chr. xi 13-14 that "the priests and the Levites that were in all Israel resorted to him (Rehoboam) out of all their borders. For the Levites left their suburbs and their possession, and came to Judah and Jerusalem: for Jeroboam and his sons cast them off, that they should not execute the priest's office unto the Lord". This departure resulted from the fact that Jeroboam discarded the traditional priesthood and that "he appointed him priests for the high places". But these priests are not belittled in any way [7]). The author quite obviously did not interpret

---

[1]) This interpretation is to be found, quite naturally, in early rabbinic literature, e.g. Jer. Gittin i. 5 (43d) אמר ר׳ אילא מן הקוצים שבעם מן הפסולת שבעם. — Ab. Zarah i 1 (39 b); Bab. Kid. 75 b.

[2]) F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of Kings*, 1903, p. 178. Similary Montgomery, ibid.: "from the whole range of the people". Cf. Gesenius, *Handwörterbuch* 17, p. 721; Koehler, *Lexicon in VT Libros*, p. 847.

[3]) Rabbah bar bar Chana (ca. 300) in the name of R. Johanan (ca. 100) interprets the term מקצותם (2 Kings xvii 32) "from the worthiest" (מן הבחירים שבעם). The negative attitude to those priests was caused by transgressions at a later stage of their career.

[4]) With the task of reconnoitring were entrusted usually chieftains and valiant warriors. cf. Num. xiii; Judg. vii 9 ff; 1 Sam. xiv 1 ff. etc.

[5]) Against traditional Jewish interpretation, which tends to ascribe to the passage a negative meaning (Rashi ad loc.; Ber. Rab. ad loc).

[6]) According to some texts Rabba bar bar Chana equalled מקצותם with מן הקצינים שבהם (Bab. Kid. 75b).

[7]) It is interesting to observe that in 2 Chr. xiii 9, in a passage which is usually ascribed to the Chronist and mirrors his conception of his sources (M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I, pp. 161; 177), a new note is subtly introduced. In Abijah's famous "sermon on the mount" the northerners are accused of having made priests כעמי הארצות. This seems to be a definite anachronism which shows the influence on the mind of the writer of occurrences during the period of the Return. This allusion is lost in the translation of the RV: "and have made

מקצות העם in 2 Kings as a derogatory term, as is the fashion of later interpreters [1]).

We cannot help but assume that Jeroboam's new priests were men of considerable social prestige. And this assumption seems to be borne out by Biblical tradition. — According to the apparently original Hebrew text of the Book of Judges (xviii 30), "Jonathan, the son of Gershom, the son of Moses, he and his sons were priests to the tribe of the Danites until the day of the captivity of the land" [2]). This priestly family officiated in הר אפרים, in "the hill-country of Ephraim" (ibid. ch. xvii), before they were brought to the town of Lajish-Dan [3]) during the migration of the Danites — or rather of a part of that tribe — to northern Galilee. Now this term, "hill-country of Ephraim", is most probably identical with the town of Bethel [4]), since, according to the historical traditions embedded in Judg. i, 22-26, Bethel was the only town in the central hills of Canaan to be captured by the Hebrews at this stage of their settlement [5]).

It stands to reason that the priests installed by Jeroboam were but remnants of the family of Moses who had already officiated

---

you priests after the manner of the peoples of other lands." — It would appear that in the Hebrew text כ and מ have been interchanged and that the verse read originally — מעמי הא׳ (cf. G). This constitutes a wilful and malignant interpretation of — מקצות העם (2 Kings xii 31).

[1]) R. Akibah, who cannot be considered pro-Samaritan, accepted the view that the priests who were installed at the Bamoth in Samaria after the destruction of the country were כשרים. And there (2 Kings xvii 32) the same term is applied: "and made unto them from among themselves (מקצותם) priests of the high places". Says R. Akibah (Bab. Kid. 75): כותים גרי אריות היו וכהנים שנטמעו בהם כהנים כשרים היו, שנא׳ ויעשו להם מקצותם כהני במות".

[2]) Kaufmann (op. cit. I p. 172) accepts this tradition but contends that this priestly family officiated during two generations only, until the destruction of Siloh (ibid. vol. IV, p. 377 n. 27), so that they would have no connection with Jeroboam and his priests. This necessitates the acceptance of Houbigant's emendation of הארץ to הארון (Judg. xviii 30).

[3]) For the sake of this reference alone the name of Dan cannot be excised from the report of Jeroboam's actions, as suggested by Montgomery, *ibid.*

[4]) Bethel served as a sanctuary during the first period of the settlement in Canaan, as we may learn from Judg. xx 26. It would appear that from the occurrences at Bethel during the war against the Gibeonites, when the people "wept" there before God, the name בכים for this town was derived (cf. Judg. ii 1. 5).

[5]) We accept the order of events, outlined already in the Talmud und again by Jewish mediaeval commentators, according to which the migration of the Danites occurred at the beginning of the period of the Judges and definitely before the days of Gideon and Abimelech. It appears to us that the historical happenings reported in Judg. xviii-xxi were originally outlined at the head of the present second chapter of Judges.

previously at the central shrines in Ephraim [1]). Descendants of this family were attached as Levites to the temple in Jerusalem at the time of David (Solomon) according to the lists preserved in 1 Chr. xxvi 23-26; xxiv 20-22; xxv 20.

The emphatic statement by the Judaean author of Kings that the priests at Dan and Beth-El "were not of the sons of Levi" (ibid. xii 31) [2]) must obviously be taken with a grain of salt, though it has been accepted — sometimes with reservations — by modern writers [3]).

It appears therefore that Jeroboam strove to substitute specific Ephraimite values and traditions for pan-Israelite institutions innovated by David and by Solomon [4]).

II

Along these lines one more of Jeroboam's actions should be viewed. In order to gain the upper hand over Jerusalem it was apparently not enough to divert the northern tribes from their adherence to Solomon's temple and to re-direct them towards the hallowed shrines of Bethel and Dan. The reversion from Jerusalem in the south to Dan in the far north would, so it seems, not achieve a complete break with the Temple which had been associated with popular worship for nearly two generations. There was yet some danger that at the Festivals of Ascent the people "may go up to sacrifice in the house of the Lord at Jerusalem" (1 Kings xii 27) as was their custom, and turn again "unto Rehoboam, king of Judah" (ibid).

Apprehensive of this danger, Jeroboam introduced one more radical change into the public life of the northern tribes. The author

---

[1]) Kaufmann arrives at the conclusion that Jeroboam's calves were made according to plans prevalent among Aaronide priests who officiated at the great shrines in northern Palestine (*op. cit.* IV, pp. 261; 264). The connection of Aaron with the calf-episode in the desert (Ex. xxxii; Deut. ix 11 ff.) points in this direction. — But another tradition outlined above (Judg. xviii) reports that priests descending from the house of Moses served at Dan — and most probably at Bethel as well — where the calf-cult prevailed. It seems therefore that the calf-tradition was the common heritage of the house of Amram.

[2]) This may be a direct allusion to 1 Kings viii 4 where we are told that in Solomon's temple officiated "the priests the levites" as one may prefer to read here on grounds of comparison with 2 Chr. v 5.

[3]) J. Pedersen, *op. cit.* pp. 173-74, introduces an unwarranted differentiation between the levitic priesthood at Dan and the priesthood at Bethel that supposedly was not levitic. He seems to have overlooked the obvious ties between the functionnaries of those two shrines, indicated by the author of Judg. xviii. — cf. Šanda's remarks on this point, *op. cit.* pp. 344-45.

[4]) Cf. Montgomery, *loc. cit.*

of Kings twice reports that "Jeroboam ordained a [1]) feast in the *eighth* month on the fifteenth day of the month, like unto the feast that is in Judah and he went up unto the altar" (ibid. v. 32). (This happened probably in Dan, since Bethel is explicitly mentioned in the parallel reading in v. 33. Its name has been inserted into v. 32 as well — "so did he in Bethel").

The O.T. evidently attributes to Jeroboam manipulation of the calendar. In order to upset the synchronization of cultic and therefore of public life in Ephraim and Judah [2]), he allegedly did not even stop short of the deferment of the Feast of Tabernacles by one whole month. This feast which follows close upon the grape and fruit harvest and in the agricultural calendar is identical with the "feast of the ingathering" — חג האסיף (Ex. xxiii 16; Lev. xxiii 33-34) [3]), was now transferred from the seventh month to the eighth. The author of Kings, or else a redactor, wishes to suggest to the reader that Jeroboam fixed the festival on a date "which he had devised of his own heart" (ibid. v. 33) [4]). Bearing in mind, however, the predominantly "pro-tradition" character of Jeroboam's other actions, the authenticity of this statement deserves to be questioned [5]).

Before exploring this point in detail, we must give more attention to the question whether the Biblical report really has any historical background. To the modern mind the calendar is scientifically defined. It is fixed objectively on grounds of astronomical observations and mathematical calculations uninfluenced by social or other considera-

---

[1]) Actually "the feast", i.e. Tabernacles. cp. MORGENSTERN, *HUCA* I. p. 68 n. 92.

[2]) The social impact of calendar-revisions has been illustrated by the present author in his paper "Yom Hakkippurim in the Hab. Scroll" (*Biblica* 1951, pp. 549-63). — J. MORGENSTERN had previously drawn attention to a possible interpretation on similar lines of Dan. vii 25 where the "fourth king" is charged with intentions "to change the times".

[3]) We need not enter here into the question whether Tabernacles was originally an agricultural festival. On this point consult J. WELLHAUSEN, *Prolegomena*[6], p. 97; *Reste Arabischen Heidentums*[2], pp. 94-101; and now N. H. TUR-SINAI, "Tabernacles, Passover and the Matzoth Festival", (in: *Halashon Wehasefer*, vol. III. pps. 78-86. 1956). Suffice it to say that in the period of the First Commonwealth agricultural affinities constituted the outstanding feature of the feast.

[4]) Cp. Jer. Ab. Zarah i 1 (39 b); Tanh. Pinhas xvii (ed. BUBER, p. 156); Bam. Rab. xxi 23.

[5]) The Talmud (Sanh. 102a) ascribes to R. Nahman (ca. 300) a most interesting midrashic interpretation of the verse (1 Kings xi 29) "Now he had clad himself with a new garment". Turning the ב = 'with' into כ = 'as', "R. Nahman said: As a new garment: just as a new garment has no defects, so was Jeroboam's scholarship (תורתו = teaching?) without defect".

tions. The mere possibility of trifling with the calendar and of adjusting the seasons to what appears to be political needs is inconceivable to us.

But the attitude of the ancients was different. Calendar-reckoning was not considered to be dependent upon abstract calculations. The calendar was subject to events which could be directly perceived, such as the appearance of the new moon. These observations were often inaccurate [1]) because of alterable conditions, such as a clouded sky [2]), which affected different regions diversely. The framework of the calendar was provided by the agricultural seasons which gave rise to festivals connected with the main features in the annual cycle of the farmer's life.

These climaxes, such as sowing and harvesting, cannot be objectively determined, as can the rotation of the sun or of the moon. Their appropriate time will differ from year to year and from region to region [3]). Especially is this so in Palestine, where climatic differences between the valleys and the mountaineous parts, between the subtropical south and the moderate north, are greatly accentuated. As a result of these conditions, which favour an earlier ripening in the south, the average Judaean farmer would have completed the harvest of his main crops when the harvest in the north was yet at its height. The agricultural calendar was therefore not concurrent with the astronomical division of the year into twelve, more or less equal, stretches of time. It was governed by considerations of agricultural seasons which lent themselves to a division into eight periods, as we may learn from the Gezer Calendar [4]). There is no need to enter here into a discussion of this calendar, which is usually dated in the ninth century B.C. Suffice it to draw attention to the fact that four out of the eight periods enumerated are designated ירח, while the remaining four are called ירחו. The suffix — ו is most probably to be explained as an archaic indication of the dual, or of the plural [5]), so that ירחו would stand for a period of approximately two months. Now the

---

[1]) Jer. Taanith iv 11 (69c).

[2]) R. H. ii 7-8.

[3]) On these lines should the controversy over the date of the "new year of trees" most probably by explained. While Beth Shammai fixed the date on the first day of Shebat, Beth Hillel, whose ruling prevailed, fixed it on the fifteenth (R. H. i 1).

[4]) A convenient summary of views on this calendar is given in the *Encyclopaedia Miqraith*, vol. II. cols. 471-474.

[5]) For discussion on this point consult N. H. Tur-Sinai, *op. cit.* vol. I. pp. 40-47.

first season to be mentioned in that calendar is אסף, the agricultural counterpart of the Feast of Tabernacles. It appears in combination with the term for a double-month, namely ירחו מסף. This seems to bear out the contention that the fruit-harvest festival was originally not fixed definitely, but would fall at some time during the latter part of this period [1]) with some alterations from region to region [2]). This is corroborated by the fact that in Ex. and in Deut. this festival is set, rather loosely, at "the end of the year (Ex. xxiii 16) or at the termination of harvests (Deut. xvi 13). A fixed date "on the fifteenth day of this seventh month" is introduced only in the probably later sources of Lev. xxiii 34; 39.

In the pre-monarchic era agricultural festivals were not celebrated at one and the same time in all parts of Palestine. Barring the levelling influence of social and cultic agents — such as a common government and a central sanctuary (which were not in force before the establishment of the united kingdom) — harvest ceremonies may have been spread over a certain period in the year. They were, most probably, not observed merely as local feasts fixed by each locality individually (Judg. xxi 19ff.). For one may assume that partial synchronization was achieved already during the first stages of settlement of the Israelites in Canaan. This synchronization would have been effected in communities in which climatic conditions differed to moderate degrees only, e.g. in the villages of Judah, Simeon and Benjamin on the one hand and in the mountaineous settlements north of Bethel on the other hand [3]). But a full-scale synchronization, affecting all Israel and going counter, in a sense, to climatic conditions and agricultural requirements, could have been established only by centralizing forces as were inaugurated by David and by Solomon. The har-

[1]) J. Morgenstern, *HUCA* III (1926) p. 87: "As it is it begins with that agricultural operation, viz. the ingathering which took place, speaking broadly, during the sixth and seventh month of Calendar II." — Cp. S. Aalen, *Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis' im A.T.* etc., p. 48. 1951 — Tur-Sinai, *ibid.* p. 43.

[2]) These conditions have not changed basically until this day. I am indebted to Dr. P. Spiegel of the Ministry of Agriculture of Israel for the following information: Grapes of the same variety will ripen in the hill-land of Ephraim approximately one month later than in the Judaean Shephelah. This holds true especially for local varieties, such as Dabouki. — While in Sichem olives will usually not be harvested before the end of November, the olive harvest in the district of Lydda-Ramleh will take place between mid-September and mid-October.

[3]) Pedersen, *op. cit.* p. 417. — cp. Morgenstern's remarks on Passover, *HUCA* III (1926) p. 80.

vest-feast, as other ceremonies, was then divorced from its direct and immediate relation to the family and to rural norms and became a more or less royal undertaking [1]).

Now, as stated before, Jeroboam aimed at dissolving the ties binding Ephraim to Judah by emphazising exclusive Ephraimite traditions. One may therefore be justified in assuming that in deferring the Feast of Tabernacles by one month he reverted to an established northern calendar [2]). This calendar is obviously alluded to in 1 Kings vi 38 where we are told that Solomon's temple was completed in the month of Bul, the eighth month [3]). In viii, 2 on the other hand, it is reported that the dedication took place in the month of Etanim, the seventh month, during "the Feast", i.e. during Tabernacles. The most plausible explanation for these contradictory statements is to be found in the assumption that the two dates given are based on two different calendars. — Jeroboam readjusted the time-reckoning to actual climatic and agricultural conditions prevalent in the north of Palestine. He thus put to his use basic principles determining the life of the rural population of Ephraim in a not unprecedented conbination of cunning and good faith.

These considerations will explain the ready acceptance of Jeroboam's action by the northern tribes. Without giving regard to the political machinations involved, though not unaware of them, the Ephraimite peasant acclaimed the change which brought the cultic festivals again into focus with the agricultural seasons.

These deliberations prompt us to conclude that Jeroboam's decree should not be thought of as merely a temporary measure, as implicitly understood by ancient and modern scholars alike [4]), but that it should be considered a standing order [5]).

---

[1]) This characteristic of the festival was finally established under the influence of the reforms of Hezekiah and Josiah.

[2]) KAUFMANN tends to assume that this date for Tabernacles was bound up with the calf-cult and was part of an Aaronide tradition prevailing in the north (*op. cit.* IV. p. 262).

[3]) The remark was significantly dropped from the parallel version in 2 Chr. v, while the date "in the seventh month" is retained (v 3) though without mentioning "the month of Etanim". This can hardly be explained as a mere omission of ancient names which were of no significance to the contemporaries of the Chronicler (BRUNET, *RB* LXI, 1954. p. 363). The disconcerting date "in the month of Bul which is the eighth month (1 Kings vi 38) has been scrapped altogether in Chr.

[4]) Cf. MORGENSTERN, *JQR* VIII (1917) p. 54.

[5]) KAUFMANN does not take a definite stand in this question though he surmises that differences in cultic customs between the north and the south were bound to arise (*op. cit.* IV. p. 262).

The added month did not affect the Feast of Tabernacles exclusively. This feast was chosen as a starting point for the new calendar not for any intrinsic reason, but because it happened to be the first of the festivals of ascent to occur after Jeroboam's rebellion. Jeroboam synchronized the dedication of the new sanctuaries in Bethel and Dan with the dedication of the Temple in Jerusalem by Solomon, which was celebrated בחג (1 Kings viii 2) [1]. His evident intention was to cling to established traditions [2] and to emphasize the equivalence in importance of his holy places with the Jerusalem Temple.

Since, as shown, the deferment depended upon natural phenomena, it actually indicated an all-out adjustment in calendar-reckoning bringing the seasonal feasts into proper correlation with climatic conditions of northern Palestine. — It would appear that this cleavage was perpetuated until well after the conquest of Ephraim by the Assyrians. But since it had been accepted as normal it was not mentioned anymore in the historical books of the Bible.

III

The destruction of Samaria ended the political independence of the northern tribes. But it did not reconcile them either with the south or with the Davidic dynasty. This reconciliation was attempted by some Judaean rulers who were backed up by certain groups in the northern population. The Bible reports at length on two efforts by Judaean kings to incorporate the remnants of the northern tribes into the southern kingdom.

The first to attempt this, shortly after the conquest of Ephraim, was Hezekiah. He found himself beset by a two-fold problem:

1) An agreement had to be reached with the Ephraimites inducing them to accept again Jerusalem as the religious centre and as the capital of the nation.

[1]) According to Rabbinic tradition the ceremonies took place on the 10th of the 7th month, which was a day of rejoicing (Mish. Taanith iv 8). — These questions in their complexity are treated by J. Morgenstern in papers already cited (*JQR* VIII; *HUCA* I).

[2]) Cp. Ezra iii 6; iii 8; 1 Kings vi 1; 2 Chr. iii 2. — cp. Brunet's pertinent remarks on this point with a view to Solomon's Temple (*op. cit.* p. 364). — There is no reason whatsoever to ascribe the prominence in historical events connected with the cult of the seventh month to just a "schriftstellerische Gepflogenheit von Chr." as M. Noth (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*, p. 159, 1943) would have it. The combination of cultic reforms with the New Year festival is in itself plausible and became a fixed pattern after the dedication of Solomon's temple. — Cp. S. Aalen, *op. cit.* p. 48.

2) It was essential to restore the synchronization of the calendar-reckoning in order to co-ordinate the march of events in the lives of the two populations.

The Chronicler reports that, after having cleansed the temple, Hezekiah sent messengers to Ephraim and Manasse and that he "wrote letters . . . that they should come to the house of the Lord at Jerusalem to keep the passover unto the Lord, the God of Israel" (2 Chr. xxx 1). His summons met with refusal. The people did not agree to come to Jerusalem (v. 3). And since "the priests had not sanctified themselves in sufficient number" (ibid.) the king and his nobles decided to "keep the passover in the second month" (v. 2).

At first sight it appears that Hezekiah — or else the Chronicler — based the deferment on the law of the "Second Passover", prompted by his awareness of the ritual uncleanliness of the priests. Translators and interpreters of the passage under review have therefore repeatedly drawn attention to Num. xi where this law is outlined [1]). But there is actually no connection between that law and Hezekiah's action. We may note that the author of Chr. does not invoke that ordinance explicitly, though it must have been known to him [2]). The later Rabbis as well did not generally apply this obvious interpretation to Hezekiah's decree. There are numerous comments on this action to be found both in the Babylonian Talmud (Ber. 10b; Sanh. 12 a-b) and the Palestinian Talmud (Pes. ix 1 36c), in the Tosseftah (Pes. viii 2; Sanh. ii 6) and in Midrashic collections (Teh. c. 108; ed. Buber, pp. 463-464). Hezekiah's action evoked the disapproval of the Rabbis. The gist of their reasoning is given in Bab. Pes. 56a: "Our Rabbis taught: Six things King Hezekiah did; in three they agreed with him, and in three they did not agree with him . . . he cut (the gold off) the doors of the Temple and sent them to the King of Assyria (2 Kings xviii 16) and they did not agree with him; he closed up the water of the upper Gihon (2 Chr. xxxii 1-4) and they did not agree with him; and he intercalated the month of Nisan in Nisan (ibid. xxx 1-3) and they did not agree with him". The Rabbis deny here implicitly any connection between the deferment of

---

[1]) Morgenstern, *JQR* VIII, p. 63; J. Benzinger, *Die Bücher der Chronik*, p. 123, 1901. — E. L. Curtis, *Chronicles* (*ICC*) p. 472, 1910. etc.

[2]) Even if one accepts a post-exilic date for the inception of this ordinance which is considered a part of P (J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, pp. 173-74, 1855; Pedersen, *op. cit.* III-IV, p. 414) it was already observed in the Chronicler's times.

Passover by Hezekiah and the Second Passover and attribute the alteration to wrongly employed intercalation. The issue is raised again in Bab. Sanh. 12a and there we find an explicit dissociation of Hezekiah's ordinance from the law of the "Second Passover". They posed the question whether Hezekiah was justified in changing the date of Passover because of uncleanness and were divided over this issue. We read: "Our Rabbis taught: We may not intercalate a year because of uncleanness". This ruling was contested by R. Judah who said "We may intercalate" and who based his opinion on the incident under review. R. Judah observed: "It once happened that Hezekiah King of Judah declared a leap year because of uncleanness, and then prayed for mercy". R. Simon queries this statement with some justification: "If the intercalation was actually on the grounds of uncleanness it holds good (in the view of R. Judah). Why then did Hezekiah implore Divine mercy?" The reason given at first is, that he "intercalated a Nisan in Nisan" which cannot be done. But it appears that the Rabbis hit upon the actual cause of Hezekiah's action which prompted their disapproval. R. Simon b. Judah said on behalf of R. Simeon, that they disagreed with Hezekiah "because he had persuaded — עישה or העשה — Israel to celebrate a Second Passover (unduly)". (Cp. Jer. Ned. vi 13, 39 d; Sanh. i 2 18d).

Let us recall that when Hezekiah sent messengers to Ephraim and Manasse inviting the inhabitants of those parts to celebrate the Passover in Jerusalem, his messengers met at first with derision by the local populace "who laughed them to scorn and mocked them" (ibid v. 10). Now if we keep in mind what has been said about the northern calendar, the mockery and the refusal are well explained. According to Ephraimite time-reckoning Hezekiah had sent word for Passover to be observed one month before the appropriate time. It seems that this was the main issue about which the north and the south were at variance, since in the end "divers of Asher and Manasse and of Zebulun humbled themselves and came to Jerusalem" (ibid. v. 11). But it appears that Hezekiah had to make one important concession in order to persuade the northerners to acclaim Jerusalem as the central place of worship. He actually deferred the Passover to the 14th day of the 2nd month in the Judaean calendar. "For the king had taken counsel, and his princes, and all the congregation in Jerusalem, to keep the passover in the second month" (ibid. v. 2). This had the expected results: "And there assembled at Jerusalem much people to keep the feast of the unleavened bread in the second month, a very

great congregation" (ibid. v. 14). The unorthodox date for Passover, the 14th day of the second month, as fixed by Hezekiah, coincided exactly with the 14th day of the first month in Ephraimite reckoning, the appointed time for Passover. And now Hezekiah's summons was accepted by the northern populace.

The Chronicler does not state expressly that this concession to the Samarians was, as we believe it to have been, the historical reason for Hezekiah's decree. The writer had misgivings about this ordinance and pointed out that "the priests and the Levites were ashamed" [1]) because they had "killed the passover on the 14th day of the 2nd month" (ibid. v. 15). But the author of Chr. is obviously favorably inclined towards Hezekiah, whom he pictures as a god-fearing and unfailing man. Hezekiah, according to him, "wrought that which was good and faithful before the Lord his God" (ibid. xxxi 20). He therefore strove to cover up the blemish of this one unorthodox act. This he did by superimposing upon the political reason for the deferment of the Passover, which he apparently did not consider legal, a more acceptable cultic reason. He tells us that "they could not keep it (i.e. the Passover) at that time (i.e. the 14th of the first month) because the priests had not sanctified themselves in sufficient number". And he adds "neither had the people gathered themselves in Jerusalem" (ibid. xxx 3). Thus the fault of undue liberty is removed from Hezekiah's doorstep and his action is justified on objective grounds.

The theory put forward here lends new weight and importance to the Chronicler's account of Hezekiah's celebration of the Passover. This account has often been treated cursorily as a legendary enlargement of Josiah's reform and of the report on the Passover held by that king [2]). But actually we are confronted here with a genuine historical source [3]), accurate even in details. Our author tells us that

---

[1]) ZIMMERMAN's statement that "that word נכלמו is certainly peculiar" (*JQR* 42, 1951/52, p. 396) is hardly warranted. His suggestion that in translating a supposed original Aramaic text the Chronicler confused two roots here חרף — "do a thing early" and חפר — "be ashamed" is ingenious, but not convincing.

[2]) Cp. e, g. M. NOTH, *op. cit.* p. 201.

[3]) KAUFMANN, *op. cit.* I. p. 97 f. — "Sefer Biram" p. 19. 1956. — Even scholars who tend to cut down to a bare minimum the amount of original historical material which was at the disposal of the Chronicler will admit that in his account of the Hezekiah and Josiah stories he drew upon sources which the author of Kings had not tapped. (e.g. M. NOTH, *op. cit.* pp. 181-82). One should therefore be justified in putting more reliance upon his version of the reform inaugurated by Hezekiah than is usually done.

as a result of Hezekiah's decree "there was great joy in Jerusalem: for since the time of Solomon the son of David King of Israel there was not the like in Jerusalem" (ibid. xxx, 26). This statement exactly fits our reconstruction of developments and is definitely not just a remark taken over from the Josiah story (xxxv 18) as implied by commentators [1]). We will have opportunity to refer again to this point later on. But let attention now be drawn to the clear distinction between 2 Chr. xxxv 18 and its apparent doublet, overlooked by interpreters. In the case of Josiah, we are told that "no such passover was celebrated since the days of Samuel etc." But in the case of Hezekiah the author is careful to remark on the "joy which was in Jerusalem and which had not the like since the days of Solomon". Hezekiah had been successful in again drawing the northern populace to the Temple in Jerusalem, and this caused great rejoicing. If, as argued since the days of DE WETTE, the essence of the Deuteronomic Passover lies in concentrating celebrations in Jerusalem and in changing thus the character of the former family-festival [2]), credit for this innovation should go to Hezekiah and not to Josiah, at least on grounds of the Chronicler's history (2 Chr. xxix-xxx, esp. xxx, 1, 11, 13, 21, 26) [3]). But the celebrations were still impaired by the fact that they were held at the wrong date.

At this stage, at the time of Hezekiah's Passover, the northern calendar prevailed over the southern time-reckoning. But it is probable that this was a solitary occurrence. Hezekiah's plan to unite Ephraim with Judah did not materialize and it seems that eventually he reverted to the Judaean calendar while the northern tribes kept to their own system of time-reckoning.

Josiah followed in Hezekiah's wake. He was able to go one step further. It would appear that by his time the supremacy of Jerusalem was no longer contested. One can say at least, according to Biblical sources, that he did not meet with forceful opposition when he undertook to abolish the high-places in the towns of Samaria, including

---

[1]) BENZINGER, *loc. cit*; CURTIS, *op. cit.* p. 471.

[2]) A. ALT, "Die Heimat des Deuteronomiums", *Kleine Schriften* II, p. 253. 1953.

[3]) KAUFMANN places the naissance of the Deuteronomistic trend in the times of Hezekiah (*op. cit.* IV, pp. 234; 266; 271 ff; V, p. 485). But, on the other hand, he accepts the view that the celebrations of the Passover in Jerusalem were a complete innovation of Josiah's (IV, p. 270), since originally Passover was kept as a family festival (Ex. xii 6 ff"; xii 20 etc.). He therefore arrives at the conclusion that the old tradition had not been altered by Hezekiah's reform, in spite of the rulings of Deut. xvi and in spite of the Chronicler's report.

Bethel (2 Kings xxiii 15-20; 2 Chr. xxxiv 6-7) [1]). — He could therefore impose the Judaean calendar upon the remnants of Ephraim. In his days Passover was observed on the 14th day of the first month (ibid. xxxv 1) in an unprecedented fashion. The authors of Kings and Chronicles alike emphasize the fact that "Surely there was not such a passover from the days of the judges that judged Israel, nor in all the days of the kings of Israel, nor the kings of Judah; but in the eighteenth year of king Josiah was this passover kept in Jerusalem" (2 Kings xxiii 22-23; cf 2 Chr. xxxv 17-19) [2]).

The novelty here referred to is — on the lines argued — the reenforcement of a calendar common to Judah and to Ephraim and the reestablishment of Jerusalem as the national centre of worship — two features which had never coincided during the period of the divided kingdom.

Josiah's Passover was therefore essentially different from Passover celebrations held by Hezekiah insofar as it was observed on the 14th of the first month according to southern reckoning and in accordance with a "national calendar" assumedly introduced by Solomon. The authors of Kings and Chronicles were justified in stressing this uniqueness. We cannot concur with PEDERSEN's contention that "the narrator (of 1 Chr. xxxv 1-19) evidently did not remember Hezekiah's passover" [3]). Quite to the contrary, the Chronicler's presentation of facts should be taken as further evidence for the substantial accuracy of his sources.

It fell to Josiah to make amends for Jeroboam's wrongs [4]). He picked up where Solomon had left off. Now the whole people, represented by pilgrims ascending to the temple in Jerusalem from all parts of the country, observed the festival of Passover at one time.

---

[1]) ALT's assumption to the contrary (*ibid.* p. 261) is hardly borne out by Biblical sources.

[2]) The Bible reports the celebration of Passover immediately after the entry of the people of Israel into Canaan (Josh. v 9 ff). — The shorter version in 2 Chr. reads: "And there was no passover like that kept in Israel from the days of Samuel the prophet; neither did any of the Kings of Israel keep such a passover as Josiah kept". — On the whole the Chronicler's report of Josiah's Passover is more elaborate than that in Kings.

[3]) *Ibid.* p. 391.

[4]) The author of Kings links the stories of these two personalities by direct allusions to Jeroboam's deeds in his report on Josiah's acts (2 Kings xxiii 15-18).

IV

If the interpretation here proposed is accepted two further ideas come to mind and these have yet further to be explored.

1) Hezekiah's acceptance under stress of the northern calendar, may point to the historical background of the "Second Passover". The inception of this ordinance which has been ascribed to Moses by later redactors and has been inserted into the book of Numbers (ch. ix) could then be traced back to pre-exilic times, and would thus have emanated from the Deuteronomic school. But, though resulting from Hezekiah's reform, this law cannot be adduced for the explanation of his action, as already stated [1]).

2) The assumed discrepancy in calendar-reckoning between Judah and Ephraim may have contributed in some cases to divergences in chronology apparent in the historical books of the Bible. Since, most probably, northern material was embedded sometimes in the southern groundwork of the Biblical reports conflicting chronological data may be expected.

One example shall be adduced here to illustrate the impact of the phenomenon under review.

Two different synchronisms with the regnal years of Nebudchadrezzar are given in the Bible for the capture of Jerusalem in the reign of Jehoiachin, and for the exilation of the captivity after the destruction of Judah in the days of Zedekiah.

Our main sources place the deportation of Jehoiachin in the eighth year of Nebudchadrezzar's reign (2 Kings xxiv 12), and the downfall of Zedekiah in Nebudchadrezzar's ninteenth year (ibid. xxv 8; Jer. lii 12). But in a short excerpt, appended to the report on the Fall of Judah in Jer. lii, in which the diverse deportations effected by Nebudchadrezzar are summarized, the dates for the events mentioned are given as the seventh, respectively the eighteenth year of the Babylonian king [2]).

These latter dates derive now support from the new Babylonian

---

[1]) Cp. pp. 11-12 supra.

[2]) For suggestions with regard to the explanation of these discrepancies see now — D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings* (626-566 B.C.) *in the British Museum*, p. 34, 1956. — D. N. Freedman, "The Babylonian Chronicle", *BA* XIX, 3 (1956) pp. 56-7. — E. R. Thiele, "New Evidence On the Chronology Of The Last Kings Of Judah", *BASOR* 143 (1956) p. 24. — W. F. Albright, *ibid* pp. 31-32.

chronicles recently published by WISEMAN [1]). Nebudchadrezzar is reported there to have marched to the Hatti-land in his seventh regnal year and to have seized Jerusalem and captured the king (Jehoiachin) on the second day of the month of Adar. This fits in perfectly with 2 Chr. xxxvi 10 where we are told that Jehoiachin was brought to Babylon "at the turn of the year" — לתשובת השנה —, i.e. at the beginning of the new year starting with Nisan [2]). According to Ez. xl 1 the exiles — and most probably Jehoiachin among them — arrived at Babylon "in the beginning of the year, in the tenth day of the month", which the Babylonian chronicle now proves to have been the month of Nisan [3]).

For the period under discussion the Biblical writers employed the Nisan-to-Nisan system when speaking of the regnal years of Babylonian rulers [4]). From here follows that Jehoiachin's exile was dated, in accordance with Judaean reckoning, in Nebudchadrezzar's eighth year, since Nisan had already set in. But to the Ephraimites, whose calendar lagged one month behind, New Year was yet ahead. The event was therefore included in the annals of the outgoing year, the seventh year of Nebudchadrezzar's reign [5]).

Calculating from these different points of departure and bearing in mind that Jerusalem was destroyed in the eleventh year of Zedekiah the Judaean and Ephraimite chronists synchronized this latter event with the nineteenth and the eighteenth year of Nebudchadrezzar respectively.

Vv. 28-29 (30) of Jer. lii should henceforth be considered an extract from an Ephraimite chronicle [6]).

V

The question yet remains to be considered whether Josiah's celebration of a national Passover in Jerusalem remained a solitary

[1]) BM 219246 reverse, lines 11-13. — WISEMAN, *op. cit.* p. 73.

[2]) Cp. 2 Sam. xi 1.

[3]) See W. A. IRWIN, *The Problem of Ezekiel*, p. 256 f., 1943. — E. R. THIELE, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, pp. 162-3. 1951.

[4]) THIELE, *ibid.* pp. 157-8.

[5]) The Biblical text is correct. There is no need to introduce emendations proposed by EWALD (*Geschichte des Volkes Israel* III, 1. p. 435, 1847) and accepted by many commentators. For references consult W. RUDOLPH, *Jeremia* (*HAT*) pp. 280-1, 1947. — Neither have we to presuppose "minor captivities, preliminary to the major captivities of the eighth and nineteenth year" (THIELE, *BASOR* 143. p. 25).

[6]) And not, as suggested by FREEDMAN, *loc.cit.* n. 29, excerpts from Babylonian sources.

incident, or whether in its wake the other festivals in the north as well were synchronized with the dates obtaining in the south. — We must furthermore ask ourselves whether the impact of Josiah's reform affected all the remnants of the Ephraimite kingdom, either permanently or temporarily.

The Biblical historiographies do not shed any direct light on these problems. But there are some indications that at least in certain parts of northern Palestine and especially in the region bordering on Judah Josiah's calendar came to stay [1]). Gedaliah ben Ahiqam was assassinated by Ishmael and his men in the seventh month at a ceremonial meal which marked apparently the end of the grape and fruit harvest (Jer. xli 1-3) [2]). On the second day after the murder "there came certain from Shechem, from Shilo and from Samaria . . . with oblations and frankincense in their hands to bring them to the house of their Lord" (ibid. v. 5). These people from the central parts of Palestine, from former Ephramite territories, are described as being "in mourning, having their beards shaven and their clothes rent, and having cut themselves" (ibid.), most probably as a sign of distress over the destruction of the Temple [3]). But it holds to reason that their ascent to Jerusalem in the seventh month was connected with the main feast of the season, the feast of Tabernacles, or else with the Day of Atonement [4]). This would hint at the acceptance of the Judaean calendar by at least some groups of the northern populace.

Little further knowledge is to be gained from our sources. Some explanation for this omission can be derived from the events which followed close upon Josiah's reform. The Biblical historiographers report briefly on reactions which set in shortly after his death (2 Kings xxiii 31ff; 2 Chr. xxxvi 5ff.), though without commenting directly on the point discussed here, viz. the attempted synchronization of the

---

[1]) A. Alt, "Zur Geschichte der Grenze zwischen Judäa und Samaria", *Kleine Schriften* II. pp. 348-63.

[2]) According to Jewish tradition the meal in question coincided with the New Year Festival. "In the month" without further reference to the day concerned often alludes to the new moon. It is therefore held that the murder of Gedaliah was committed on the 3rd day of the 7th month which is the 2nd day after the New Year Festival (Jalk. Shim. 574) When in a later period the celebrations of this festival were extended to two days, Gedaliah's assassination was commemorated by a fast on the 4th day of the 7th month.

[3]) Bab. Moed Kat. 26a. Jer. ibid. iii 7 (83b).

[4]) We are not concerned here with the origins of this festival and its development. Cp. Morgenstern, *JQR* (N.S.) VIII (1917) pp. 40 ff., *HUCA* I (1924) pp. 22 ff.

northern with the southern cultic calendar. There was actually no opportunity to mention again Josiah's calendar reform. Some twenty years after his death, and barely more than thirty years after the reform movement had started, the State of Judah ceased to exist. The reports on those last troubled years consist mainly in the description of external political events and their repercussions on the life of the Judaean nation, events which overshadowed completely the interest in the fate of the northern populace.

The Biblical historiographers being silent on this point, we shall have to probe into post-exilic sources for further information on the problem. There are, on the one hand, the books of Ezra-Nehemia, the leaders of the returning exiles, in which is depicted the life of a Jewish community that embraced without reserve the trends of thought inaugurated by Hezekiah and Josiah.

On the other hand, we may possibly derive enlightenment on the subject treated here from extra-Biblical sources, namely the Elephantine papyri, which mirror to some extent the ideas and habits of a Jewish group cut off from the main body of the nation as a result of political adversities.

Les us first turn to the returning exiles. We may recall that the adjustments in calendar-reckoning mentioned previously pivoted around the two main agricultural festivals, Tabernacles and Passover. These festivals continued to attract the attention of the post-exilic leaders and writers. They had lost nothing of their importance although their cultic features had undergone changes and were to undergo still further changes.

The Bible records a synchronized celebration for Passover in the days of Josiah but for Passover only. Josiah had set a precedent which was continued by later generations of adherents to his precepts. It is quite in line with these considerations that the author of Ezra ch. iii did find no reason to mention the celebration of Passover in the second year after the return, though he reports on the festival of Tabernacles held in the first year (ibid. vv. 1-4) and on further activities of the community starting with the second month of the second year.

A similarly conspicious omission may be observed in the report on the return of the group led by Ezra. They left from the river Ahawa on the 12th of the 1st month (ibid. viii 31) [1]) and arrived in

---

[1]) This date was possibly chosen with a view to the Exodus from Egypt.

Jerusalem at the beginning of the 5th month (ibid. vii 8-9). Once again Passover ceremonies are not mentioned. Another occasion appropriate for referring to this festival presents itself in Neh. ii. Here Nehemia's first intervention with the King of Persia on behalf of the community in Jerusalem is placed in the month of Nisan (v. 1). Though no accurate dates are given, Passover must have concurred with some of the events described in chapters i and ii.

Surely Passover was observed by the exiles before and after the return. Hezekiah and Josiah had introduced new forms of celebration, but they had not done away with traditional family ceremonies. The silence of the Biblical books seems therefore to imply that the pattern for Passover and its appropriate time had been fixed definitely by Josiah. His rulings were observed, as far as possible, even by those of the returning exiles who originally came from the Ephraimite territories, such as "the men of Bethel and Ai" (Ezra ii 28; Neh. vii 32) [1]). It is for this reason that the Biblical writers felt no compulsion to enlarge upon events which had become routine matters.

But the same was not the case with those sections of the Hebrew people who had been allowed to remain in Palestine after the destruction of Judah. The population of Palestine at the time of the Return was composed of three elements in unequal proportions. There were remnants of the Ephraimites interspersed amongst the Judaeans who were not sent into exile. There was an additional influx of people of foreign stock — the percentage of whom in the general populace cannot be ascertained — who had come to Palestine in the wake of conquering armies or had been brought there by the conquerors (2 Kings xvii 24ff.). The mode of celebrating Passover among these groups differed from the way which had been accepted by the returning exiles and which was rooted in Josiah's reform, as has already been stated.

An open clash between the two sectors, the returning exiles and the עמי הארץ, in regard to Passover seems to underly the story of the first Passover on record to be celebrated by the repatriates. According to the book of Ezra this Passover was observed in the sixth year of King Darius, after the completion of the altar i.e. in 516 B.C.

---

[1]) Though it was part of Ephraim, the pottery discovered on the site reveals affinities to Judaean types and seems to indicate that economically Bethel was orientated more towards Judah than towards Ephraim. (*Encyclopaediah Miqraith*, vol. II, col. 62).

(Ezra vi 15). We are told that "The sons of the captivity [1]) kept the passover on the 14th day of the first month" (ibid. v. 19). The author stresses the fact that "they (the priests) killed the passover for all the children of the captivity, and for their brethren the priests, and for themselves" (ibid. v. 20). It is then made clear that in addition to the returned exiles, such of the inhabitants of Palestine were included in the ceremonies "as had separated themselves unto them from the filthiness of the people [2]) of the land" (ibid.). It is far from being established, as is sometimes assumed, that this latter class to whom "filthiness" adhered was permanently excluded from Passover celebrations, being an alien and hostile element. It seems to us that the term "filthiness" must be interpreted here in the technical sense of oppositeness to the status which the participants at the ceremonies had attained as the result of ritual cleansing processes: "For the priests and the Levites had purified themselves together; all of them were pure" (ibid. v. 20). This is proved by the fact that those of the "people of the land" who had joined the new community in their preparations for the festival had thereby "separated themselves from the filthiness". — The wording of this story calls to mind not so much the report on Josiah's reform in 2 Chr. xxxv 1-19 [3]) as Hezekiah's Passover. In both these cases we are confronted with a similar situation [4]). Just as in the days of Hezekiah, so in Ezra's period "there were many in the congregation that had not sanctified themselves" (2 Chr. xxx 17) and these came mainly from former Ephraimite territories (ibid. v. 18). We maintained above that in the days of Hezekiah this state of affairs had resulted from a different timing of Passover which separated one part of the nation from the other. It appears that the same interpretation holds true for the Period of the Return. The גויי הארץ who were mainly northerners, or southerners and foreigners who had become assimilated to their mode of life [5]), were not yet prepared to begin ablution ceremonies for Passover

---

[1]) The interpretation offered here relieves us of the necessity to alter with Esdr. the text into "sons of Israel", as suggested by BATTEN (*Ezra-Nehemia*, *ICC*, p. 153. 1913).

[2]) The translation adopted by RV — "heathen of the land" is rather presumptuous.

[3]) BATTEN, *ibid.*

[4]) The similarity has apparently influenced the Greek translator of Esd. vii 11. — Cf. W. RUDOLPH, *Esra und Nehemia* (*HAT*) p. 64, 1949.

[5]) But see now KAUFMANN, *op. cit.* VIII, pp. 183-186 who identifies גויי הארץ with "foreigners" exclusively.

which according to their reckoning was yet a month ahead. While Hezekiah had bridged the gulf by accepting ad hoc the Ephraimite date for Passover, for reasons stated above, the returning exiles adopted Josiah's attitude and clung to the Judaean calendar. Therefore only such of the גויי הארץ were admitted to their celebrations as were prepared to "separate themselves from the filthiness [1]) etc.", at the time fixed by the repatriates in accord with their own calendar.

A secondary argument in support of this line of reasoning may be adduced. The "people of the land" referred to in Ezra vi are, in a way, the forerunners of the Samaritan community. Now, we know from rabbinic sources [2]) that whenever the Samaritan Passover preceded the Jewish festival by some days, Jews were not permitted to partake of Samaritan bread immediately after Passover, since this bread had been baked during the days of Passover when it was forbidden to keep leaven in the house. The rejection of the Samaritan bread is not based on a difference in principles. The Samaritans are praised for adhering meticulously to rulings they had accepted [3]), including prescriptions for Passover. The rejection of their bread arose therefore necessarily from a difference in calendar reckoning. As is well known, Samaritan calendar calculations were independent from the Jewish timing and have remained so until this very day. The Rabbis' ruling dealt with here would constitute a further case of a social rift stemming from different timing of cultic seasons [4]).

The train of thought pursued here leads to the conclusion that Josiah's synchronization of the northern with the southern calendar was only accepted temporarily by the majority of the Ephraimite population. Soon after the destruction of the Judaean kingdom, or even before that event, the old difference in the cultic time-tables was reintroduced.

---

[1]) It is the author's opinion that this same filthiness underlies the parable of "the clean and the unclean meat" in Hag. ii 10-14. This passage should be interpreted on the lines indicated by ROTHSTEIN (*Juden und Samaritaner*, pp. 31 ff., 1908) in spite of the rejection of his proposal by the majority of scholars. The latest to take a critical view is KAUFMANN, *op. cit.* VIII, pp. 220 ff.

[2]) Jer. Orla ii 7 (62 b-c); Tos. Pes. ii 1; Mass. Kuthim ch. ii (ed. KIRCHHEIM, p. 34, 1851).

[3]) Bab. Kid. 76a; Tos. Pes. i 15.

[4]) See S. TALMON, *ibid.* p. 559.

VI

Let us now turn to the other source of information mentioned above, to the Elephantine papyri. We tend to believe that the approach outlined here will help in reconstructing the background on which the famous Passover Edict, contained in letter no. 21, should be seen [1]). This papyrus — written in the year 419 B.C. — is badly mutilated. It tells of a decree issued by King Darius II in which the Jewish soldiers at Elephantine are admonished to keep Passover according to specifications given. The days of the month on which the feast is to be observed — the 15th-21st day — are clearly indicated. But the name of the month has disappeared in lacunae. It is nevertheless the accepted opinion that "Nisan" should be restored twice in line 5.

Two questions arise from this letter.

1) Why should the Persian authorities take trouble about ritual obligations incumbent upon the Jewish colony in Elephantine?

2) Why was it at all necessary to admonish those Jewish soldiers to keep the Passover?

1. It is obvious that as in the case of the proclamations issued by Cyrus I (Ezra i 2-6; vi 3-5) and by Darius I (ibid. vv. 6-13) so in the case of the Passover Edict of Darius II, Jewish agents were at work. The royal consent once given, it was the task of his Jewish advisers to put the king's general intentions into proper legal language and to press for action to be taken.

This was done overtly since Cyrus had conferred upon Ezra, the leader of the returning exiles, the right to "appoint magistrates and judges, which may judge all the people that are beyond the river, all such as know the laws of (thy) God; and teach (ye) him that knoweth them not" (Ezra vii 25). It is therefore easily understood that also the leaders of the Jerusalem community in the times of Darius II invoked the authority of the Persian government in order to enforce the observance of Passover among the Jews of Elephantine.

2. We have yet to ask (a) what necessitated the issue of a special decree to the Jews at Elephantine in regard to Passover, and (b) whether the injunction was served on the Elephantine community exclusively.

---

[1]) A. Cowley, *Aramaic Papyri of the 5th Century*, p. 60 ff., 1923. — Ed. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*, p. 96, 1912.

As to the second point, it was Ed. MEYER's conviction that the edict under review illustrates conditions brought about by Ezra. Going counter to the intentions of the Priestly Code, Ezra had allegedly divorced the Mazzoth Festival from Passover, which should be sacrificed in Jerusalem alone in accordance with Deuteronomic prescriptions. The new law was now put into force with the sanction of Persian authorities [1]). From this it follows that the decree affected equally all Jewish communities and that the letter preserved from Elephantine is just one copy out of many which were circulated by the Jewish leaders in Jerusalem.

But the majority of scholars tend to regard the letter under discussion as a document pertaining exclusively to the Elephantine garrison. The present author concurs with this opinion. That community was comprised at least partly of former Ephraimites who had not been affected by Josiah's innovations [2]) either because they had been expelled from Palestine prior to Josiah's great celebration of Passover or else had left there of their own will. In any case these colonists did not know of the synchronization of the Ephraimite calendar with Judaean time-reckoning. From this it follows that their cultic calendar — being a direct continuation of the Ephraimite time system — lagged by one month behind the calendar in force among their Jewish contemporaries in Judaea [3]). The letter sent to them by special envoy from Jerusalem was obviously intended to adjust the Elephantine time-table to the calendar obtaining at Jerusalem.

The accurate date for the month of Nisan — according to Judaean reckoning — was established in the Passover Edict with the aid of

---

[1]) Ed. MEYER, *ibid.*

[2]) KAUFMANN, *op. cit.* vol. I p. 88; III, p. 680.

[3]) Ed. MEYER contended already that problems of timing may constitute the core of the friction between different groups of the Hebrew people: "Vor allem wird die Festlegung auf ein bestimmtes Kalenderdatum vielfachen Widerspruch gefunden haben . . ." (*ibid*). COWLEY assumed "that the passover in early times was irregularly observed, that Josiah really revived it after a period of neglect, and that its yearly celebration was only established, like so much else, under Ezra." (*op. cit.* p. XXIV). It is therefore understandable "that this colony (in Elephantine) which was probably (already or) soon afterwards (i.e. after 622) established in Egypt, should either know nothing of it, or should regard it as intended only for residents in Palestine, to be celebrated at Jerusalem" (*ibid.* p. 61). But it is hardly plausible that Passover was not observed annually from its inception as it was closely connected with the agricultural cycle. COWLEY has therefore to admit that "no doubt the national festival was founded on primitive practices of some kind", though he dismisses this point with the remark, "but that is a totally different question" (*ibid.*)

synchronization with the independent Egyptian calendar. It would coincide (partially) with the month תיעובי, if COWLEY's reconstruction of line 4 is accepted: בחודש תיעובי יהיה פסח לחיל היהודים.

A further allusion to Passover in an inscription on a potsherd which was found in Elephantine [1]) appears to be of some importance for our question. At the end of a short message dealing with a different matter we read the line: שלח לי אמת תעבדן פסחא. E. L. SUKENIK and J. KUTSCHER, who dated the sherd on grounds of palaeography ca. 500 B.C., explained these words most convincingly as an enquiry concerning the date at which Passover would be celebrated [2]). The writer who apparently dwells outside Elephantine asks Hosh'ajah the addressee: "Send me (note) at what time you will keep Passover". This enquiry is well understood at a time when the Judaean calendar was revived in Jerusalem and when the exiles in Egypt had not yet taken a definite stand on this problem. Although the Passover Edict of Darius II was issued nearly a century later it constitutes in a way the answer to the unknown writer's question.

The review of passages in the Bible and of some extra-Biblical documents, pertaining to the problem treated in this paper leads to the conclusion that the difference of one month between calendar calculations in Ephraim and Juda introduced by Jeroboam I. remained in full force until the destruction of Samaria. At least some of the inhabitants of former Ephraimite territories clung to their specific calendar still after that event. The lingering influence of Jeroboam's calendar decree was observed even in Biblical reports on post-exilic events and had its repercussions on the life of the Jewish community in Elephantine. It is obvious that under the climatic conditions of Egypt and in a community that was not anymore predominantly occupied with agriculture the specific features of the Ephraimite calendar had lost their raison d'être which was anchored in the natural conditions of far-away Ephraim and had become now a petrified cultic relic.

The termination of national indepence of Ephraim, the recurring deportations of the native populace and the progressing alienation from agriculture brought obscuracy upon the initial causes of the

---

[1]) A. H. SAYCE, "An Aramaic Ostracon from Elephantine", *PSBA*, vol. XXXIII (1911). pp. 183 f.

[2]) *Kedem*. Studies in Jewish Archaeology, vol. I. (1942). pp. 53-56. — An extensive bibliography on the sherd is appended there.

Ephraimic calendar revision. These reasons — i.e. the divorce of that calendar from its proper environment — seem to account for the fact that by and by it fell into oblivion. The process was enforced by the emergence of a new set of questions which caused frictions over calendation between rival groups in Judaism during the Second-Commonwealth and subsequently and which superseded the features over which calendar contentions had arisen between Ephraim and Judah. We are referring to the strife over adherence to either a lunar, a solar or a lunar-solar calendar and — in the orbit of a lunar calendar — to the problem of fixing the new-moon upon direct observation or upon pre-calculation [1]).

Yet a far echo of the calendar struggle between Ephraim and Judah reverberates in the Abib-issue over which Karaites and Rabbanites were divided [2]). Karaite calendation was dependent upon the actual state of Abib (= freshly ripened barley) in the Holy Land. The adherence to this principle, even in Egypt and in Byzantium, was insisted upon to such a measure that the Karaites saw fit to make its observance a binding clause in marriage contracts, especially in cases of mixed Karaite-Rabbanite marriages [3]). Now, whenever the ripening of the new grain in Palestine was delayed by climatic adversities a leap-year would be proclaimed, by aids of intercalating Nisan in Nisan [4]). Resulting from that Passover would be postponed by one month, coinciding now with the Rabbanite month of Iyyar and with the Second Passover. Mutatis mutandum a situation would arise which bear resemblance to the ancient calendar divergency between Judah and Ephraim. Though political and sociological conditions had undergone profound changes the direct dependence of the Karaite calendar upon actual agricultural phenomena as against pre-calculated official calendation in Rabbanite circles gave rise to a calendar feud which was in principle a replica of the strife over the calendar between northern and southern Palestine in Biblical times.

---

[1]) For relevant material see now A. JAUBERT, "Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân", *VT* III, (1953), pp. 250-264. — J. MORGENSTERN, "The Calendar of the Book of Jubilees, its Origin and its Character", *VT* V. (1955) pp. 34-76. — S. TALMON, *op. cit.* —

[2]) My thanks are due to Dr. Z. ANKORI of the Hebrew University for having brought this issue to my attention.

[3]) For a concise treatment of the question with extensive bibliography appended consult Z. ANKORI, "Some Aspects of Karaite-Rabbanite Relations in Byzantium on the Eve of the First Crusade", *PAAJ* vol. XXV, (1956), esp. pp. 25-38.

[4]) Cp. Pes. 56 b and above p. 49.

ISRAEL IM BUCHE EZECHIEL[1])

Otto Eissfeldt zum 70. Geburtstag

In seiner Arbeit über die Gesetze im Pentateuch hat Noth [2]) die methodisch fruchtbare Feststellung gemacht, dass ein Gesetz nur dann sachgemäss verstanden werden könne, wenn die dem Gesetz vorgegebene Ordnung, auf die dieses sich beziehe, klar erkannt sei. Die gleiche Feststellung lässt sich ohne Zweifel auch auf die prophetischen Aussagen übertragen. Auch eines Propheten Wort ist nur recht zu verstehen, wenn Klarheit besteht über die Ordnung, auf die dieses sich bezogen weiss.

Nun wird im Buche Ezechiel die Hartnäckigkeit auffallen, mit welcher der Name Israel als Bezeichnung des vom Propheten gemeinten und (ausserhalb der Fremdvölkerworte) auch angeredeten Bereiches in den Vordergrund gerückt ist, unter starker Zurückdrängung oder gar Verdrängung der bei anderen Propheten hörbaren Bezeichnungen des angeredeten Menschenkreises.

Die folgenden Ausführungen setzen es sich zum Ziel, diesen Tatbestand zunächst einmal genau zu umreissen. Sie fragen dann nach dem Bereich, den das so vom Buche Ezechiel vorausgesetzte Israel umschliesst. Sie möchten daran einige Folgerungen für den geschichtlichen und traditionsgeschichtlichen Ort Ezechiels fügen, um schliesslich die Sachfrage nach der Bedeutung Israels im Rahmen der Verkündigung des Propheten knapp zu skizzieren.

Eine kurze Vorbemerkung über die literarische Beurteilung des Buches Ezechiel ist dabei nicht wohl zu umgehen. Die neuere Forschung [3]) hat die traditionelle Ansicht von der unmittelbaren Herkunft des Buches Ezechiel aus der Hand des Propheten selber wohl endgültig zerstört. Das Buch hat ohne Zweifel gleich den anderen

---

[1]) Referat vom 2. Weltkongress für die Wissenschaft vom Judentum, Jerusalem (Isr.), 28. Juli - 4. August 1957, gehalten in der Sektion „Bibel".

[2]) Martin Noth, *Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn.* 1940, 8 (=Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1957, 21).

[3]) Vgl. dazu die Literaturberichte von C. Kuhl, *Theologische Rundschau* Neue Folge 5, 1933, 92-118; 20, 1952, 1-26; 24, 1956/7, 1-53. H. H. Rowley, „The Book of Ezekiel in Modern Study", Bulletin of the John Rylands Library, 36, 1953, 146-190.

Prophetenbüchern seine redaktionelle Vorgeschichte. Auf der anderen Seite aber hat sich der Eindruck einer erstaunlichen Gleichartigkeit und spezifischen Prägung des vorliegenden Buches immer wieder aufgedrängt. Man wird diesem Tatbestand am ehesten gerecht, wenn man, etwa im Sinne der Ausführungen MOWINCKELS in „Prophecy and Tradition" [1]), mit einer Schultradition, die das Prophetenwort weitergibt und zugleich weiter interpretiert, sich aber bei dieser Interpretation weithin auf den Linien des überkommenen Prophetenwortes hält, rechnet. Das nötigt dazu, das Buch Ezechiel doch in gewisser Hinsicht wieder als ein eigenes, von anderen Schulüberlieferungen charakteristisch verschiedenes Ganzes zu verstehen. Auch im Schüler kommt ohne Zweifel noch oft der Meister zu Wort und eine literarkritische Analyse, wie sie ROST [2]) zum Ausgang seiner Untersuchung über die Verwendung des Israelnamens bei den Propheten genommen hat, verkürzt wesentliche Elemente der prophetischen Aussage. Doch wird nun natürlich allenthalben (das unterscheidet die neuere Untersuchung von der vorkritischen älteren Arbeitsweise) die Frage wachbleiben müssen, ob nicht die Nachinterpretation hier und dort aus der vom Meister gewiesenen Linie ausbiegt und ursprüngliche Aussagen unscharf werden lässt oder gar umbiegt.

I

Die genaue Erfassung des Tatbestandes muss ihren Ausgangspunkt bei den konkordanzmässigen Feststellungen nehmen. Die hohe Bedeutung, welche der Israelname bei Ezechiel bekommt, wird schon ganz äusserlich an der Tatsache erkennbar, dass dieser im Buche Ezechiel 185 mal belegt ist, der Name Juda daneben ganze 15 mal [3]). Hält man daneben das Buch des zeitgenössischen Propheten Jeremia, dessen Beziehungen zum Ezechielbuch vor kurzem durch MILLER [4]) eindrücklich herausgearbeitet worden sind, so wird die Eigenart

[1]) S. MOWINCKEL, *Prophecy and Tradition.* The prophetic books in the light of the study of the growth and history of the tradition, 1946. Im Unterschied zu MOWINCKEL möchte ich allerdings annehmen, dass die Nacharbeit der Schule zum grossen Teil während des Exils und nicht erst „after the restoration" geschehen ist.

[2]) L. ROST, *Israel bei den Propheten*, BWANT 4. Folge Heft 19, 1937.

[3]) Ez. iv 6; viii 1.17; ix 9; xxi 25; xxv 3.8.12; xxvii 17; xxxvii 16.19; xlviii 7.8.22.31. Die vier letztgenannten Stellen entfallen auf einfache Aufzählungen der 12 Stämme, in denen Juda natürlich auch vorkommt, aber nicht als selbständige Grösse figuriert.

[4]) J. W. MILLER, *Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht*, 1955.

des Ezechielbuches vollends klar. Im Jeremiabuch stehen den 125 Israelnennungen (davon 49 in Jer. i-xxv) insgesamt 183 Judanennungen (davon 71 in Jer. i-xxv) gegenüber. Das beim jüngeren Exilspropheten Deuterojesaja häufige Parallelwort Jakob (22 mal neben 32 Israel, bei Jeremia 16 mal) ist im Buche Ezechiel ganze 4 mal [1]) zu finden. 26 mal ist Jerusalem im Buche Ezechiel genannt. Der Name Zion fehlt völlig, während er bei Jeremia neben 106 Jerusalem-Belegen 17 mal auftritt.

Über diese nackten Zahlen hinaus führt die Wahrnehmung, dass der Israelname im Ezechielbuch auch in einer Reihe von Konstruktusverbindungen auftritt, die offenbar spezifische Prägungen Ezechiels bzw. seiner Schule darstellen und sich im ganzen Alten Testament sonst nicht finden. Gewiss sind auch hier zunächst eine Reihe traditioneller Bildungen zu finden. Von den „Stämmen Israels" (שבטי ישראל) [2]) ist schon im Dan-Spruch des Jacobssegens [3]) und noch oft die Rede. Das Jahweprädikat „Gott Israels" (אלהי ישראל) [4]), von dem die vollere Rede von der „Herrlichkeit des Gottes Israels" (כבוד אלהי ישראל) [5]) abgeleitet ist, gehört zu den alten Gottesprädikationen Israels. „Aelteste Israels" (זקני ישראל) [6]) nennt schon der Exodusbericht der älteren Quellen [7]). Von den „Fürsten Israels" (נשיאי ישראל) [8]) weiss die priesterschriftliche Erzählung vom Aufbruch Israels vom Gottesberg [9]). Und der theologische Begriff des „Restes Israels" (שארית ישראל) [10]) ist bei Jeremia neben dem häufigeren שארית יהודה [11]), ferner in Mi. ii 12; Zeph. iii 13; 1 Ch. xii 39; 2 Ch. xxxiv 9, daneben שארית בית ישראל in Jes. xlvi 3, zu finden.

Eigentümlich ezechielisch ist dagegen das 16 mal belegte „Land Israels" (אדמת ישראל) [12]), neben dem das vielleicht nur in Erweiterungen belegte ארץ ישראל [13]) ganz auffallend zurücktritt. Dazu kommt die

---

[1]) Ez. xx 5; xxviii 25; xxxvii 25; xxxix 25.
[2]) Ez. xxxvii 19; xlvii 13.21.22; xlviii 19.29.31.
[3]) Gen. xlix 16.
[4]) Ez. x 20; xliv 2.
[5]) Ez. viii 4; ix 3; x 19; xi 22; xliii 2.
[6]) Ez. xiv 1; xx 1.3.
[7]) Ex. iii 16; xvii 6 u. ö.
[8]) Ez. xix 1; xxi 17; xxii 6; xlv 9 (sing. xxi 30).
[9]) Num. i 44; iv 46; vii 2. 84.
[10]) Ez. ix 8; xi 13.
[11]) שארית ישראל Jer. vi 9; xxxi 7; שארית יהודה Jer. xl 15; xlii 15.19 u.ö.
[12]) Ez. vii 2; xi 17; xii 19.22; xiii 9; xviii 2; xx 38. 42; xxi 7.8; xxv 3; xxxiii 24; xxxvi 6; xxxvii 12; xxxviii 18.19.
[13]) Ez. xxvii 17; xl 2; xlvii 18.

ebenfalls nur im Buche Ezechiel, ebenfalls in 16 Belegen nachzuweisende Rede von den „Bergen Israels" (הרי ישראל)[1]. In diesen zweimal 16 Belegen ist ohne Zweifel die gewichtige Umschreibung des Verheissungslandes zu finden, das unter zwei Perspektiven beschrieben ist. Im Ausdruck אדמת ישראל steht die etwa im Deuteronomium[2] oft genannte אדמה, der „Ackerboden"[3], vor Augen. Zugleich aber weiss Israel von Anfang an, dass sein Land ein Bergland ist, in das Jahwe es aus Aegypten „heraufgeführt" (העלה) hat - danach wagen dann die Aramäer in lästerlicher Verkennung der Macht Jahwes, diesen als einen „Gott der Berge und nicht der Ebenen"[4] zu bezeichnen. So steht auch etwa in der Gesamtbeschreibung des eroberten Landes[5] „das Bergland" (ההר) voran. Dieses wird dann gerne weiter geographisch differenziert als „Gebirge Judas" (הר יהודה)[6] und „Gebirge Ephraims" (הר אפרים)[7] aufgeführt. In Jos. xi 16.21 tritt ganz einmalig dem הר יהודה ein הר ישראל zur Seite. Damit ist dort ohne Zweifel der ganze Nordteil des Berglandes im Bereich des Nordreiches Israel gemeint[8]. Anders Ezechiels Rede von den „Bergen Israels". Sie lässt ganz bewusst diese geographisch differenzierenden Bezeichnungen dahinten und will mit den „Bergen Israels", wie mit dem „Land Israels" das Ganze des Gotteslandes bezeichnen, welches Fruchtland und Bergland zugleich ist - vor allem aber Israel-Land. Von hier aus ist dann auch die Rede von der „Grenze Israels" (גבול ישראל)[9] zu beurteilen. גבול ישראל kommt noch in Ri. xix 29 u. ö. als Bezeichnung für das „Gebiet Israels" vor. Das singuläre משקה ישראל „wasserreiche Gegend Israels"(?) in xlv 15 wird von manchen[10] nach LXX in משפחות ישראל, von anderen[11] in מקנה ישראל geändert. — Eine eigenartige Potenzierung hat die Rede von den „Bergen Israels" in ihrer Beziehung auf die heilige Mitte Israels, auf Jerusalem, von dem noch zu reden

---

[1]) Ez. vi 2.3; xix 9; xxxiii 28; xxxiv 13.14; xxxv 12; xxxvi 1bis.4.8; xxxvii 22; xxxviii 8; xxxix 2.4.17.

[2]) Deut. iv 10.40; v 16 u.ö.

[3]) Vgl. L. Rost, „Die Bezeichnungen für Land und Volk im Alten Testament", *Festschrift O. Procksch 1934*, 125-148.

[4]) 1 Kön. xx 23.

[5]) Jos. x 40.

[6]) Jos. xi 21.

[7]) Jos. xvii 15; Ri. vii 24 u.ö.

[8]) Vgl. etwa M. Noth, *Das Buch Josua*. (Handbuch zum AT, 7), 2. Aufl. 1953, 69.

[9]) Ez. xi 10.11.

[10]) Etwa Toy, Herrmann, Bertholet.

[11]) Etwa Ehrlich, Köhler.

sein wird, in dem zweimal auftretenden „hohen Berg Israels" (הר מרום ישׂראל)[1]) erfahren. Einmal[2]) ist auch pluralisch von den „hohen Bergen Israels" (הרי מרום ישׂראל), ganz parallel dem sonstigen Reden von den „Bergen Israels", die Rede.

In diesen neuartigen Konstruktusbildungen mit dem Israelnamen, die so eigenwillig von den hergebrachten geographisch differenzierenden Redeformen abweichen, ist deutlich zu spüren, dass die prophetische Verkündigung sich sehr bewusst nicht an ein historisch bestimmtes Vielerlei, sondern an das eine, auch nach seinem Lande als Einheit anzusprechende Israel wenden möchte. So werden denn die unguten Hirten, von denen Jer. xxiii 1 f. redete, bei Ezechiel[3]) ausdrücklich zu „Hirten Israels" (רעי ישׂראל [רועי]), die Propheten, die Jeremia differenzierend als „Propheten Samarias" (נביאי שׁמרון)[4]) und „Propheten Jerusalems" (נביאי ירושׁלם [נבאי])[5]) anredete, zu „Propheten Israels" (נביאי ישׂראל)[6]). Der zeitgenössische König in Jerusalem, der Stadt der Mitte, wird als „Fürst Israels" (נשׂיא ישׂראל)[7]) angeredet. Danach ist dann auch die noch viermal zu findende pluralische Rede von den „Fürsten Israels" (נשׂיאי ישׂראל)[8]) abweichend von P[9]) zu deuten.

Es ist offensichtlich auch dem Willen, das einheitliche Israel als Gegenüber der Verkündigung sichtbar zu machen, zuzuschreiben, dass in der direkten Benennung dieser Grösse das individualisierende בני ישׂראל gegenüber dem zusammenfassenden בית ישׂראל eindeutig zurücktritt. 83 Belegen für בית ישׂראל stehen bloss 11 Belege für בני ישׂראל[10]), die zudem textlich nicht alle gesichert sind und die an einigen Stellen deutlich der Nacharbeit zugehören, gegenüber[11]).

---

[1]) Ez. xvii 23; xx 40.
[2]) xxxiv 14.
[3]) xxxiv 2bis.
[4]) Jer. xxiii 13.
[5]) Jer. xxiii 14 f.
[6]) Ez. xiii 2.16; xxxviii 17.
[7]) Ez. xxi 30; daneben נשׂיא בישׂראל in Ez. xlv 16.
[8]) Ez. xix 1; xxi 17; xxii 6; xlv 9.
[9]) S.o. S. 77 Anm. 9.
[10]) Ez. ii 3; iv 13; vi 5; xxxv 5; xxxvii 16. 21; xliii 7; xliv 9.15; xlvii 22; xlviii 11.
[11]) Auch das einfache ישׂראל, das in der älteren Prophetie wie dann bei Deuterojesaja oft gebraucht wird, ist bei Ezechiel ausserhalb der geprägten Wendung עמי ישׂראל (xiv 9; xxv 14; xxxvi 8.12; xxxviii 14.16; xxxix 7) nur 3 mal (xiii 4; xxxvii 28; xliv 10) nachzuweisen. Es wird angesichts dieser Tatsache auffallen, dass sich daneben 10 mal (xii 23; xiv 7; xviii 3; xx 5; xxxix 7.11; xliv 28.29; xlv 8.16) die Verbindung בישׂראל, dagegen kein einzigesmal לישׂראל oder מישׂראל findet. Hier tritt überall das vollere לבית ישׂראל (14 mal: iii 17; iv 3; xii 6; xxiv 21; xxviii 24; xxix 6.16.21; xxxiii 7; xxxvi 22.37; xl 4; xliv 12; xlv 8),

Die entschlossene Ausrichtung Ezechiels auf die Gesamtgrösse Israel ist auch gerade da zu erkennen, wo der Prophet sich scheinbar in ganz besonderer Weise dem Einzelnen zuwendet. Dem Ausführungen über das Späheramt, in dem Ezechiel den einzelnen Gottlosen und den einzelnen Gerechten zu warnen hat, ist in iii 17 und xxxiii 7 thematisch die Erwähnung vorausgestellt, dass Ezechiel zum Späher „für das Haus Israel" berufen sei. Ez. xviii mit seinen Ausführungen über die Vergeltung am Einzelnen beginnt mit dem Zitat eines Wortes, das „im Lande Israels" umgeht [1]). Jahwe droht, dass dieses Wort aus „Israel" beseitigt werden soll [2]). Die Ausführungen über die Verantwortlichkeit jedes Einzelnen münden in die Frage aus: „Warum wollt ihr sterben, Haus Israel?" [3]). Ganz ebenso gehen die parallelen Ausführungen in Ez. xxxiii 10-20 von einem verzweifelten Seufzer des „Hauses Israel" aus [4]). Sie enden mit der Feststellung: „Ich werde euch, einen jeden nach seinen Wegen richten, Haus Israel" [5]). Besonders schön ist es in xiv 1-11 nachzuweisen, wie entschlossen sich hier die Verkündigung des Propheten, der mit einem sakralen Rechtsformular, das im Heiligkeitsgesetz seine engste Parallele hat, den einzelnen Götzendiener, der den Propheten um einen Gottesbescheid bittet, wie den Propheten, der dem Götzendiener Bescheid gibt, anredet, von der Einzelkasuistik weg zur Anrede an das ganze Haus Israel wendet [6]). Wo diese Ausrichtung auf Israel als das eigentliche Ziel der prophetischen Rede erkannt ist, entfallen die immer wieder unternommenen Versuche, den Text um einer gewissen formalen Einheitlichkeit willen kritisch zu zerschneiden.

II

Nach dieser Erhebung eines, wie mir scheint, ausserordentlich profilierten Tatbestandes im Buche Ezechiel muss sich als Zweites

---

מבית ישׂראל (2 mal: xiv 4.7) dafür ein. Hat man hier graphisch mit einer versehentlich nicht aufgelösten Abkürzungsschreibung (בבית ישׂראל für ב׳ ישׂראל zu rechnen, oder mit der phonetischen Rücksicht, nicht zweimaliges ב in בבית aufeinander folgen zu lassen? Auf jeden Fall stossen wir hier auf eine recht merkwürdige, aber streng konsequent durchgehaltene sprachliche Eigentümlichkeit.

[1]) Ez. xviii 2.
[2]) Ez. xviii 3.
[3]) Ez. xviii 31.
[4]) Ez. xxxiii 10.
[5]) Ez. xxxiii 20.
[6]) Ez. xiv 5 f. 11. Vgl. dazu *ZAW* 66, 1954 (1955), 5 f. 7 f.

die Frage stellen, wie die als Israel angeredete Grösse nun näher zu bestimmen sei. Israel hat im Lauf seiner Geschichte schwere Zerreissungen erlebt, von denen auch die Verwendung des Israelnamens nicht unberührt geblieben ist [1]). Sind diese Nähte und Risse bei Ezechiel nicht zu verspüren?

1. Da ist zunächst jene folgenschwere Zerreissung Israels nach dem Tode Salomos, welche den Israelnamen auf der politischen Ebene dem grösseren Nordreich überlassen hat, während der Süden unter dem Namen Juda weiterlebte — die Vorgeschichte dieser Namenszuteilung braucht hier nicht weiter zu beschäftigen. SMITH [2]) hat aus der Anrede Ezechiels an das „Haus Israel" die Folgerung gezogen, dass Ezechiel ein älterer Nordreichprophet etwa der Zeit Manasses sein müsse. In einem breiten Exkurs hat demgegenüber BATTERSBY HARFORD in seinen Ezechielstudien [3]) gezeigt, dass Ezechiel unzweifelhaft an vielen Stellen Juda als „Haus Israel" anredet, so wie denn offensichtlich schon bei Micha nach dem Fall Nordisraels der Israelname auf Juda übernommen ist [4]). Darüber hinaus aber lässt sich doch fragen, ob sich nicht gelegentlich die grosse Zerreissung auch im Buche Ezechiel abschattet und ein Nebeneinander von Israel und Juda zu erkennen ist.

Auf ein solches Nebeneinander, in dem der Israelname nur noch einen Teil von Gesamtisrael bezeichnet, führt zunächst iv 4-8 nach seiner heutigen Textform. 390 Tage soll danach der Prophet gebunden auf der linken Körperseite liegen, um die Schuld des „Hauses Israel", 40 Tage auf seiner rechten Seite, um die Schuld des „Hauses Juda" zu tragen. Hier steht ohne Zweifel Israel neben Juda. Genaueres Zusehen macht aber wahrscheinlich, dass hier ein Vorgang der Schulnachinterpretation eine einfachere Grundaussage erweitert hat, die lediglich davon redete, dass Ezechiel durch sein Liegen die Schuld des „Hauses Israel" zu tragen habe, wobei nach dem üblichen Sprachgebrauch an Gesamtisrael gedacht war. Die ganze (in M und LXX verschiedene) Zahlrechnung und die Verdoppelung der Handlung sind sekundäre detaillierende Entfaltung eines ein-

---

[1]) Vgl. neben ROST (S. 76 Anm. 2) noch G. A. DANELL, *Studies in the Name Israel in the Old Testament*, 1946.

[2]) J. SMITH, *The Book of the Prophet Ezekiel*, 1931. Vgl. auch C. C. TORREY, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, 1930.

[3]) J. BATTERSBY HARFORD, *Studies in the Book of Ezekiel*, 1935.

[4]) Vgl. ROST, DANELL.

facheren Grundtextes, der kein Nebeneinander von Israel und Juda kannte [1]).

Ganz ebenso dürfte in der Formulierung ix 9 עון בית ישראל ויהודה גדול במאד מאד das ויהודה nachträgliche Ergänzung sein [2]). Diese ist durch ein gewisses Schwanken der Terminologie in dem vorhergehenden Kap. viii verschuldet. Hier ist bei der Schilderung der Tempelgreuel einmal von den Greueln des „Hauses Juda" [3]), daneben aber auch von den Greueln des „Hauses Israel" [4]) die Rede. Neben den „Ältesten Judas" [5]), die Ezechiel in seinem Hause besuchen, erscheinen im Tempelgesicht die „Ältesten des Hauses Israel" [6]). Ein Späterer, der übersah, dass die Greuel des „Hauses Juda" ganz so wie die Greuel des „Hauses Israel" in Ez. viii je das Ganze der gegenwärtigen Versündigung des Gottesvolkes repräsentieren, hat in ix 9 die Nennung Judas vermisst und sie ungeschickt nachgetragen.

Die ursprüngliche Parallelität von Israel und Juda ist in xxv 3, dem Spruch wider Ammon, besonders voll zu erkennen: „Weil du sagst: Ha! über mein Heiligtum, weil es entweiht ist, und über das Land Israels, weil es verwüstet ist, und über das Haus Juda, weil sie in die Verbannung gegangen sind, darum...". Wenn das „Haus Juda" noch in der Scheltrede über Edom [7]) und den Spottworten Moabs [8]) vorkommt, so zeigt die Weiterführung der Rede, die in der Folge unbekümmert von „meinem Volk Israel" redet [9]), dass hier nicht an ein Juda gedacht ist, das neben das frühere politische Nordisrael zu stellen wäre, sondern an ein Juda, das in der Gegenwart Israel voll repräsentiert. In dem prosaischen Einschub xxvii 11-25a, der die Handelspartner von Tyrus aufzählt, kann man sich fragen, ob „Juda und das Haus Israel (ארץ ישראל)" [10]) als zwei nebeneinanderstehende Grössen oder im Sinne von xxv 3 als Doppelbeschreibung des Restisraels in Juda zu verstehen sind. Doch handelt es sich beim ganzen Passus in jedem Fall um ein Element jüngerer Erweiterung.

---

[1]) Zum Einzelnachweis vgl. W. Zimmerli, *Ezechiel*, Biblischer Kommentar 1955 ff. zur Stelle.
[2]) Vgl. etwa Herrmann, Bertholet, Fohrer.
[3]) Ez. viii 17.
[4]) Ez. viii 6, vgl. auch die גלולי בית ישראל viii 10.
[5]) Ez. viii 1.
[6]) Ez. viii 11 f.
[7]) Ez. xxv 12.
[8]) Ez. xxv 8.
[9]) Ez. xxv 14.
[10]) Ez. xxvii 17.

Eine klare Gegenüberstellung der zwei Reiche der Königszeit ist ohne Zweifel noch an den drei Stellen xvi 46 ff.; xxiii und xxxvii 15 ff. zu finden. An keiner dieser drei Stellen ist der Israelname für das Nordreich verwendet. Die Geschichte von der untreuen Frau, die Hosea von Israel erzählt hatte, wird in Ez. xvi von Jerusalem berichtet. Ihm werden in xvi 46 ff. die Nachbarinnen Samaria und Sodom gegenübergestellt. Durch diese Beziehung auf die Hauptstädte ist die Antithese Juda-Israel vermieden. Die grosse Allegorie Ez. xxiii mit ihrer Rede von den beiden, schon in Ägypten zuchtlosen Frauen, Töchtern einer Mutter, die Jahwe zur Ehe berief, ist im Ansatz auf das Nebeneinander der zwei Reiche angelegt. Sie verhüllt aber die beiden unter den Decknamen Ohola und Oholiba. Vergleicht man daneben die Unbefangenheit, mit der Jeremia in dem Passus, der das Vorbild Ezechiels gewesen sein dürfte, von der משׁבה ישׂראל[1]) und der יהודה [בגדה] בגודה[2]) redet, d.h. den allegorischen Übernamen mit den vertrauten politischen Bezeichnungen Israel und Juda verbindet, dann fällt die konsequente Vermeidung der Antithese Israel-Juda in dem ganzen breiten Kap. xxiii besonders stark auf. Ebenso instruktiv ist xxxvii 15 ff. Die kommende Wiedervereinigung der beiden getrennten Volksteile ist hier in der Zeichenhandlung von der Verbindung der zwei Stäbe zugesagt. Die Aufschrift des einen Stabes lautet: „Juda und die Israeliten, die ihm angehören" (ליהודה ולבני ישׂראל חברו), diejenige des zweiten: „Joseph („Holz Ephraims" ist wohl nachträgliche Erweiterung) und das ganze Haus Israel, das ihm angehört" (ליוסף ... וכל בית ישׂראל חברו)[3]). Die anschliessende Deutung zeigt nicht mehr das straffe Gleichgewicht der Aussagen, wenn sie dem „Holz Josephs („das in der Hand Ephraims ist", wohl Erweiterung) und den zu ihm gehörigen Stämmen Israels" (עץ יוסף ... ושבטי ישׂראל חברו) das einfache „Holz Judas" (עץ יהודה)[4]) gegenüberstellt. Auch in diesem Text, der möglicherweise selber schon eine nachträgliche Anreicherung enthält, ist für Grundlage und Überarbeiterzusätze deutlich zu erkennen, dass der Israelname als ausschliessliche Bezeichnung des Nordreiches bewusst vermieden werden will. Israel ist das Joseph und Juda Umgreifende, also ein Grösseres, das hinter ihnen beiden liegt.

---

[1]) Jer. iii 6.8.11 f.
[2]) Jer. iii 7 f.10 f.
[3]) Ez. xxxvii 16.
[4]) Ez. xxxvii 19.

Zusammenfassend lässt sich für die Judastellen des ursprünglichen Ezechieltextes sagen, dass Juda schlicht als Repräsentant des in der Gegenwart Ezechiels noch existierenden Bundesvolkes auftreten und darin Israel repräsentieren kann. Wo dagegen auf die geschichtliche Zweiteilung des Volkes geschaut wird, ist eine Entgegensetzung Judas gegen Israel bewusst vermieden. Israel bleibt immer das umgreifende Ganze und wird nie sektenhaft vereinzelt. Erst die Nachinterpretation der Schule verlässt gelegentlich diese klare Linie.

2. An dieser Stelle ist ein kurzer Exkurs über die Verwendung des Jerusalem-Namens am Platze, da sich die Einheitssicht des Gottesvolkes bei Ezechiel dadurch von einer anderen Seite her beleuchten lässt. Im Buche Jeremia stossen wir mit grosser Häufigkeit auf die Umschreibung des Südstaates durch „Städte Judas ... Jerusalem" [1]), „Juda .... Jerusalem" [2]) oder auf verwandte Doppelbezeichnungen [3]). In dieser Bezeichnung ist der staatsrechtliche Dualismus des Südstaates, in dem die von David eroberte Königsstadt Jerusalem mit der Landschaft Juda, in der David durch Wahl in Hebron König geworden ist, verbunden wird [4]), ganz korrekt zum Ausdruck gebracht. Jeremia hat die tatsächlichen Verhältnisse im Lande klar vor Augen. Im Buche Ezechiel ist diese Duplizität vollkommen verschwunden. Juda erscheint hier nie als staatsrechtliche Eigengrösse neben Jerusalem. Die wenigen Stellen, an denen Juda Israel vertritt, sind früher genannt worden. Ihnen tritt eine ungleich grössere Zahl von Stellen gegenüber, an denen Jerusalem (unter restloser Vermeidung des Zion-Namens!) als der heilige Mittelpunkt die Gesamtgrösse Israel repräsentiert. Das kann so geschehen, dass in einem Textzusammenhang allein Jerusalem mit Namen genannt ist, in seinem Geschick aber deutlich das Geschick Israels geschildert wird. So hatte es das Ehebild von Ez. xvi erkennen lassen. Das gleiche wäre vom Rebholzgleichnis, das in Ez. xv auf Jerusalem angewendet wird [5]), zu sagen. In v 5 ist diese Erwählungsstellung Jerusalems mit dem Gedanken der Mitte zum Ausdruck gebracht: „Das ist Jerusalem.

---

[1]) Jer. vii 17.34; xi 6 u.ö., in umgekehrter Reihenfolge i 15 u.ö.

[2]) Jer. iv 5; xiii 9; xiv 2 u.ö.

[3]) Jer. xxv 2 עם יהודה ... ישבי ירושלם; iv 3 לאיש יהודה ולירושלם; iv 4; xi 2.9; xvii 25 איש יהודה וישבי ירושלם; u.a.

[4]) Vg. A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, 1930 (= Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, ii, 1-65).

[5]) Ps. lxxx bezieht das Bild vom Weinstock auf Israel, vgl. auch das Weinberglied Jesajas (v 1-7).

In die Mitte der Völker habe ich es gesetzt". In xxxviii 12 ist die Omphalos-Aussage ausdrücklich gemacht (ישבי על טבור הארץ). An anderen Stellen sind die Namen Jerusalem und Israel offen zusammengebracht. xii 10 „Auf den Fürsten in Jerusalem geht dieser Ausspruch und auf das ganze Haus Israel, das in ihm (d.h. Jerusalem) ist" [1]). xii 19 „Die Bewohner Jerusalems im Lande Israel". In xx 40 heisst der Tempelberg, in xvii 23 der Ort, an dem das neue Königsreis eingepflanzt wird „der hohe Berg Israels". In xxii 18 f. wird vom „Haus Israel", das im Gleichnis der Schlacken (KÖHLER: Bleiglätte) geschaut ist, gesagt, dass Jahwe sie inmitten von Jerusalem als in einem Schmelztiegel zusammenbringen wolle. In alledem ist Jerusalem direkt auf Israel bezogen. Der aus der Schule Ezechiels stammende Entwurf der neuen Landverteilung, der den Tempel und die Stadt Jerusalem in die von Priester-, Leviten- und Fürstenland umschlossene Mitte Israels einordnet und keine ausschliessliche Beziehung Jerusalems zu Juda mehr erkennen lässt [2]), gibt dieses Gesamtbild Ezechiels durchaus sinngemäss wieder. Mag auch ix 9 einmal von „Land" und „Stadt" reden, mit dem konkreten staatsrechtlichen Dualismus Juda-Jerusalem hat das nichts mehr zu tun. Dieser ist für Ezechiel restlos versunken.

3. Noch ist von einer weiteren Zerreissungslinie zu reden, die gerade in den Tagen Ezechiels den in Juda lebenden Israelrest heillos auseinanderreisst. Seit 597 sitzt ein Teil der Bevölkerung im babylonischen Exil. Ein Teil ist in Jerusalem geblieben. Das Jahr 587 (586?) verschiebt das Gleichgewicht erneut zu Ungunsten Jerusalems. Weitere Flüchtlinge strömen nach den südlichen und östlichen Nachbarländern Judas ab. Nochmals lässt sich fragen: Macht sich diese erneute Zerreissung in der Verwendung des Israelnamens bei Ezechiel bemerkbar?

Das Buch Ezechiel nennt einigemale die Verbannten. Es lässt andererseits die im Lande Verbliebenen und ihre Worte erkennen. Es will aber nicht gelingen, den Israelnamen einseitig auf einen der beiden Teile zu beziehen. — Ezechiel bekommt immer wieder den Auftrag, zum „Hause Israel" zu reden: sein Späheramt ist auf das „Haus Israel" bezogen [3]). Mit seinen Zeichenhandlungen wird er „Zeichen" für das „Haus Israel" [4]). Das „Haus Israel" befragt ihn

[1]) Zur Textgestalt vgl. meinen Kommentar zur Stelle.
[2]) Ez. xlviii.
[3]) Ez. iii 17; xxxiii 7.
[4]) Ez. xii 6, vgl. iv 3.

über den Sinn der durchgeführten Zeichenhandlungen [1]). Man wird bei all diesen Stellen an die unmittelbare Exilsumgebung des Propheten denken. Andererseits sind auch die in der Ferne, über die „Berge Israels" gesprochenen Drohworte [2]) unverkennbar Worte gegen Israel. So sehr Ezechiel erkennen lässt, dass die Zukunftshoffnung über den durch die Tiefe des Exils Geführten liegt [3]), so wenig kommt es doch zu einer generellen Ausklammerung der im Lande Verbliebenen aus dem Israelbereich. Auch der im Exil Befindliche andererseits untersteht dem über Israel geoffenbarten Gottesrecht, das den einzelnen Götzendiener aus dem Volke auszutilgen droht, wenn er sich nicht zur Umkehr rufen lässt [4]).

4. Zum Bild der Gesamtheitsschau Israels bei Ezechiel gehört schliesslich noch die Feststellung, dass Israel für den Propheten auch immer wieder in der Ganzheit seiner Geschichte durch die verschiedenen Zeiten hin vor Augen steht. Schon bei der Berufung des Propheten wird es durch den Hinweis beschrieben, dass „sie und ihre Väter" widerspenstig waren [5]). In Kap. xvi bekommt Ezechiel den Befehl Israel seine Greuel kundzutun. Er schildert daraufhin Israels ganze Geschichte von den Anfängen her. Nicht anders in Ez. xxiii in der Anrede an Oholiba, hinter der sich Jerusalem verbirgt. In Kap. xx ist anschaulich berichtet, wie den Ältesten Israels, welche von dem Propheten einen Gottesbescheid möchten, die „Greuel ihrer Väter" in der Form eines Geschichtsberichtes über Israels Anfänge vorgehalten werden, wobei sich das Unerhörte ergibt, dass das von dem Geschlecht der Zeitgenossen Ezechiels erlittene Exil im Grunde schon aus dem Beschluss Jahwes über jene Auszugsgeneration herrührt. Die Reden wider die „Propheten Israels" [6]) wie auch gegen die „Hirten Israels" [7]) sind ohne dieses Behaften beim Ganzen einer Geschichte nicht zu verstehen.

III

Sollen aus dem skizzierten Tatbestand nun einige Folgerungen, auch gerade im Blick auf die heute in der Ezechielforschung kontroversen Fragen gezogen werden, so ist es zunächst ganz deutlich,

[1]) Ez. xii 9, vgl. 27.
[2]) Ez. vi, entsprechend xxxvi.
[3]) Ez. xi 14 ff.
[4]) Ez. xiv 1-11.
[5]) Ez. ii 3.
[6]) Ez. xiii.
[7]) Ez. xxxiv.

dass Ezechiels Worte im Blick auf die zeitgenössischen politischen Verhältnisse eine ungleich grössere Distanz von der konkreten, ihn umgebenden Wirklichkeit und ihrer staatsrechtlichen Terminologie (Israel-Juda; Juda-Jerusalem) zeigen als etwa die Worte Jeremias, mit denen ihn doch sonst so vieles verbindet. Es zeigt sich ein ohne Zweifel stark theologisch bestimmtes Abschalten der exakten zeitgeschichtlichen staatsrechtlichen Situation und Terminologie. Ezechiel will nur Israel kennen. Die vom Buche Ezechiel vertretene Sicht, nach welcher Ezechiel in der Distanz des Exils gewirkt hat, erscheint auf dem Hintergrund dieser Wahrnehmungen wahrscheinlicher als die heute von manchen [1]) vollzogene Rückverlegung der Verkündigung des Propheten nach Jerusalem. Für einen Einschnitt vollends, der durch die nachträgliche Übersiedlung Ezechiels zur Verbanntengruppe in Babylonien [2]) bezeichnet wäre, bietet die Verwendung des Israelnamens keinerlei Hinweis.

Damit ist eine traditionsgeschichtliche Erwägung zu verbinden. Ezechiel dürfte schon herkunftsmässig aus einem Bereich stammen, in dem die Ausrichtung auf die Grösse Israel, dazu aber auch die eindeutige Bindung an Jerusalem feste Überlieferung war. Negativ fiel auf, dass der Jakobname, der in der älteren Prophetie und bei Deuterojesaja parallel zu Israel ganz geläufig ist, bei Ezechiel kaum vorkommt und der Zion-Name völlig fehlt. Das verbietet Ezechiel traditionsgeschichtlich zu nahe an Amos, Micha, Jesaja (und Deuterojesaja), Jeremia heranzurücken. Haggai vermeidet erstaunlicherweise den Israelnamen völlig. An den beiden Stellen bei Protosacharja [3]) steht Juda neben Israel. Israel bezeichnet hier das nördliche Teilreich. Ezechiel hebt sich mit seinem Sprachgebrauch deutlich von der ganzen sonstigen Prophetie ab. Man wird ihn traditionsgeschichtlich am ehesten in dem Bereich suchen müssen, aus dem sich die priesterschriftliche Tradition niedergeschlagen hat. Im besonderen verraten gewisse sakralrechtliche Gesetzesformulare im Heiligkeitsgesetz mit ihrem schweren Eingang אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל . . . אֲשֶׁר, der in Ez. xiv 4. 7 wiederkehrt [4]), die gewichtige Beziehung auf das „Haus Israel". Auch sonst weist im Buche Ezechiel manches auf diesen wohl jerusalemischen zadokidischen Traditionsbereich.

---

[1]) Zuerst V. Herntrich, *Ezechielprobleme*, ZAW Beiheft 61, 1933.
[2]) So Bertholet, Kuhl u.a.
[3]) Sach. ii 2; viii 13.
[4]) *ZAW* 66, 1954 (1955), 12 f.

IV

Wichtiger aber ist die Sachfrage, die zum Schluss noch erhoben werden muss: Was ist es ihrem Wesen nach um die Grösse Israel, auf die sich Ezechiels Verkündigung so entschlossen, unter Übergehung aller zeitgeschichtlichen Modifikationen des Phänomens Israel bezogen weiss?

Stellen wir des Ezechiel eigene Aussagen zusammen, so hören wir in xx 5 ff. die Sätze des altisraelitischen Glaubensbekenntnisses, nach welchem Jahwe Israel in Ägypten erwählt hat. Auch in Kap. xxiii und in anderer Weise in Kap. xvi schimmert es durch. Diese Erwählung schloss neben dem Schwur Jahwes: „Ich bin Jahwe, euer Gott" [1]) auch die Mitteilung des göttlichen Rechtswillens [2]) in sich. Im besonderen war an den Sabbaten Israels zu erkennen, dass Jahwe sich dieses Volk geheiligt, d.h. zu seinem besonderen Eigentum, über dem der Name Jahwes als des Eigentumsherren stehen sollte, reserviert hatte [3]). Kap. xvi und xxiii schildern dieses Eigentum-Sein in dem von Hosea über Jeremia dem Ezechiel zugekommenen Bild der Ehe. Dabei ist, wie erwähnt, in Kap. xvi Jerusalem an die Stelle des Volkes, das in Kap. xxiii unter zwei Decknamen verborgen wird, getreten. In v 5 ist es das Bild der Völkermitte, in xxxviii 12 der ausgesprochene Omphalosgedanke, mit dem die erwählte Besonderheit Israels bezw. seiner heiligen Mitte Jerusalem ausgedrückt wird. Durch die Rede vom „hohen Berg Israels" schimmert das mythische Bildelement vom Weltenberg, auf dem das Paradies liegt und Gott nahe ist [4]), durch. Das ist Israel - das Volk, nach dem Jahwe in seiner eigensten Geschichte gegriffen und in dem er seinen Namen an die Menschengeschichte gebunden hat.

Dazu treten aber unmittelbar ganz gegensätzliche Aussagen über dieses Israel. Es möchte zunächst scheinen, dass sie aus den Erfahrungen der Gegenwart des Propheten stammen. So, wenn er von den Götzenbildern und Altären auf den „Bergen Israels" redet, [5]) von den Greueln, die sich zu seiner Zeit im Tempel in Jerusalem breitmachen [6]), von der Übertretung der in Reihenform aufgezählten Sätze heiligen Rechtes in der „Blutstadt" [7]). Aber diese Aussagen erfahren an

[1]) Ez. xx 5.
[2]) Ez. xx 7.
[3]) Ez. xx 12.20.
[4]) Gen. ii 10; Ps. xlviii 2 f.; Jes. ii 2 f.
[5]) Ez. vi.
[6]) Ez. viii.
[7]) Ez. xxii.

anderen Stellen wieder eine auffällige Verlängerung in die frühere Geschichte zurück in die Geschichte bald nach dem Ehebund Jahwes mit dem von ihm auf dem Felde gefundenen Findelkinde Jerusalem [1]), ja in die Geschichte der Anfänge: Unzucht der zwei Töchter einer Mutter, die das spätere historische Doppelisrael darstellen, schon in den ägyptischen Jugendtagen vor dem Eheschluss Jahwes [2]), Widerspenstigkeit gegen die Gebote schon in Aegypten vor dem Auszug [3]), ja geradezu konstitutionelle Unbrauchbarkeit schon in der wachstümlichen Anlage des unbrauchbaren Rebholzes [4]). In der Ersetzung des בית ישׂראל durch das unverkennbar in Anlehnung an diesen Ausdruck gebildete „Haus Widerspenstigkeit" (בית מרי) [5]) verrät sich die Radikalität der Verurteilung Israels in der Verkündigung Ezechiels. Denn Name ist Wesen. Die Katastrophe des völligen politischen Zusammenbruches und der Zerstreuung in die Völkerwelt, die Ezechiel in seinen Tagen miterlebt, ist von da aus das einzig Mögliche, wenn schon Jahwe einmal anfängt zu handeln nach den Werken Israels. In Ez. xx 23 f. war gar die paradoxe Behauptung zu hören, dass dieses Ende als fester Entschluss Jahwes bei ihm seit der Wüstenzeit feststand. Ezechiel scheut sich nicht die harte Konsequenz auszusprechen, dass auf diesem Wege selbst der göttliche Name, den Jahwe in Israel schutzlos in die Völkerwelt hinein verpfändet hatte, bei den Heidenvölkern in Verruf gekommen sei, weil dort über dem so zerschlagenen und um seiner Schuld willen offenbar zu Recht zerschlagenen Volke ausgesprochen wird: „Das Volk Jahwes sind sie, und aus seinem Lande haben sie hinausgehen müssen." [6])

Aber in eben diesem, von den Völkern spottend Festgestellten ruht das Geheimnis der Vollendung von Israels Geschichte: die Erweckung der toten Gebeine, die Öffnung der Gräber, die Rückholung ins Land [7]), die Besprengung mit reinem Wasser, die Verwandlung des steinernen Herzens in ein fleischernes Herz, die Gabe des göttlichen Geistes [8]). „Nicht um euretwillen handle ich, Haus Israel, sondern um meines heiligen Namens willen, den ihr unter den Völkern,

---

[1]) Ez. xvi.
[2]) Ez. xxiii.
[3]) Ez. xx.
[4]) Ez. xv.
[5]) Ez. ii 5 f.; iii 9. 26 f. u.ö.
[6]) Ez. xxxvi 20.
[7]) Ez. xxxvii 1-14.
[8]) Ez. xxxvi 25 f.

zu denen ihr gekommen seid, entweiht habt. Und ich mache meinen grossen, unter den Völkern, zu denen ihr gekommen seid, entweihten Namen heilig, damit die Völker erkennen, dass ich Jahwe bin" [1]). Das sola gratia dei, das bei Ezechiel interpretiert wird als ein sola majestate dei, wird darin hörbar. Die Majestät des göttlichen Namens, die über Israel, dem Eigentumsvolke steht und die unweigerlich in aller Welt zur Anerkennung kommen soll [2]), ist das verborgenste Geheimnis Israels. Um dieses, ihm in seiner Erwählung aus freier Gnade zugesprochenen Wesens willen lebt Israel, das an seiner eigenen Geschichte nur scheitern kann. Um dieses im Schwur Jahwes auf Israel gelegten Namens willen bleibt es über ihm gültig: „Ihr sollt mein Volk sein und ich will euer Gott sein" [3]). Um dieses Schwures willen wird in Israels Mitte das neue Heiligtum errichtet, in dem Jahwe für alle Zeiten bei seinem Volke wohnen will [4]). Um dieses über ihm liegenden Namens willen werden die Mächte der Welt unter der Führung Gogs an dem wehrlos ungeschützt daliegenden Volk der Mitte zerschellen [5]).

So sieht Ezechiel das Geheimnis des Hauses Israel, um das all sein Wort so hartnäckig kreist.

---

[1]) Ez. xxxvi 22 f.
[2]) W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, 1954.
[3]) Ez. xi 20; xiv 11; xxxvi 28; xxxvii 27.
[4]) Ez. xl-xlviii, bes. xliii 1 ff.
[5]) Ez. xxxviii-xxxix.

SHORT NOTES

ENCORE UNE FOIS PROVERBES VIII 22

M. de SAVIGNAC ayant noté l'inexactitude de la traduction courante de ce verset [1]), renvoyait pour sa part à Philon (*De conf. ling.* 63, ed. COHN-WENDLAND II, p. 241, 20 s) et donnait a *drk* le sens de „modèle, image idéale", traduction déjà proposée en passant par GESENIUS-BUHL (*Wörterbuch* s.v. *qnh*). Il a certainement le mérite d'avoir rapproché le premier le texte philonien de Prov. viii 22 [2]). Mais, à mon avis, c'est peut-être plus important pour l'interpretation philonienne et ses rapports avec le Nouveau Testament, que pour une solide exégèse du passage biblique.

Le savant auteur a parfaitement raison de paraphraser Job xl 19 qui „. . . paraît vouloir déclarer essentiellement que l'hippopotame manifeste la puissance de Dieu, . . . On rendrait donc mieux le sens par une traduction comme la suivante: Il est la première manifestation de la puissance divine" [3]). C'est exactement la signification de *drkt* dans les précieuses tablettes de Ras Shamra [4]), appliquée déjà à quelques passages bibliques, tels que Ps. cx 7 [5]), Hos. x 13, Jer. iii 13, Prov. xxxi 3 [6]), Num. xxix 17 [7]), Am. viii 14 [8]), aussi à Job xl 19 et xxvi 14 [9]).

Je n'ai aucun doute, que ce ne soit aussi la vraie signification de Prov. viii 22: „Yahvé m'a créée comme la première manifestation de sa puissance". Ici on doit insister sur la notion temporelle de *rēʿšit* selon Sir. i 4: „avant toutes choses fut créée la Sagesse, l'intelligence prudente vient des temps les plus lointains", et Sir. xxiv 9:

---

[1]) *VT* 4 (1954), p. 429-432.

[2]) Le passage philonien a résisté jusque ici à une interprétation exacte, lire MICHAELIS *ThWB* IV p. 667, 20ss. et BERTRAM *ThWB* V p. 63, note 61.

[3]) *L.c.* p. 430.

[4]) *drkt* douze fois attesté en ougaritique (cf. G. Douglas YOUNG, *Concordance of Ugaritic*, *Anal. Orient.* 36, Rome 1956, p. 23a, nr. 510), se trouve toujours en parallèle avec *mlk* ou termes semblables (comme trone).

[5]) P. NOBER, *Verbum Domini* 26 (1948), p. 351-353.

[6]) M. J. DAHOOD, *Theological Studies* 15 (1954), p. 627-631.

[7]) W. F. ALBRIGHT, *JBL* 63 (1944) p. 219, note 82 et p. 225.

[8]) S. BARTINA, *Verbum Domini* 34 (1956), p. 202-210.

[9]) F. STIER, *Das Buch Ijjob*, Munich, 1954, p. 316 et p. 349.

„Avant les siècles, dès le commencement il m'a créée, éternellement je subsisterai."

Pour Job xxvi 14 et xl 19 cependant il faut nettement tenir compte de la notion qualitative, impliquée par *rē'šît* [1]), c'est à dire que l'hippopotame est une manifestation singulière de la puissance divine. Ceci correspond à Job xxvi 14: „Si loin s'étend son admirable puissance" [2]).

Graz, Autriche Jean Bapt. Bauer

NOTE ADDITIONNELLE

aux "Remarques sur les circonstances qui ont entouré la destruction des bâtiments de Qumrân" (*VT*, vol. VII, no. 4, p. 337 ss.)

Ce précédent article examinait simplement divers éléments qui pouvaient permettre de penser que la période I B d'occupation des bâtiments de Qumrân avait pris fin antérieurement au séisme de l'an 31 avant Jésus-Christ.

Quant à la recherche des causes ayant pu déterminer la destruction et l'abandon de cet établisssement, si elle était limitée aux combats des années 40 à 38, c'était afin d'éliminer la difficulté présentée par la découverte des 3 monnaies d'Antigone Mattathias. [3])

Mais n'est-il pas troublant de constater que, si la soixantaine d'années qui s'écoule de l'avènement de Jean Hyrcan à la fin du règne d'Alexandre Jannée (soit de 135 à 76 avant J.-C.) est représentée ici par plus de 100 monnaies, les 70 ans qui restent jusqu'à Hérode Archélaüs n'ont laissé que 11 monnaies dont 5 d'Hérode qui peuvent fort bien dater des dernières années de celui-ci. Deux détails sont particulièrement à retenir, car ils signalent en quelque sorte les deux dates extrêmes de cet abandon.

Dans son „Rapport préliminaire sur les 3ème, 4ème et 5ème campagnes" [4]), le R. P. de Vaux, étudiant les dépôts d'ossements

---

[1]) Voir les dictionnaires de Köhler-Baumgartner et Gesenius-Buhl s.v., specialment F. Zorell, *Lex. Hebr.* Rome 1947ss., p. 750b en divisant la signification de *rē'šît* comme suivant: 1) aliquid inter multa alia primarium, optimum, praecellens, 2) aliquis ceteris tempore prior, 3) primitiae, 4) initium, principium.

[2]) Des données plus detaillées sur mon interprétation des textes de Job seront publiées dans mon article „Initium viarum suarum" dans *Verbum Domini*, Rome (à paraître).

[3]) Cf. l'article cité, p. 344, note 6.

[4]) R. P. de Vaux, *RB*, octobre 1956, p. 550.

d'animaux, signale que ceux découverts dans le locus 130 „sont recouverts par le sédiment ou pris dans le sédiment qui s'est accumulé pendant l'abandon entre les périodes I et II, les poteries sont caractéristiques de la période I b et ils sont associés à des monnaies d'Alexandre Jannée."

A l'opposé, la première monnaie d'Hérode qui ait été trouvée [1]) était „en haut des marches, dans la piscine 49", ce qui porte à croire que celle-ci se trouvait déjà comblée jusqu'à cette hauteur.

Il serait essentiel de connaître la situation précise de toutes les monnaies d'Hyrcan II, d'Antigone Mattathias et d'Hérode le Grand, relativement à la couche de sédiments déposée après la destruction, aux cendres et aux matériaux effondrés. Tant que rien ne nous permet d'affirmer que l'une de celles-ci a été trouvée recouverte ou mêlée à ces témoins de la fin de la période I b, il peut ne pas sembler déraisonnable de les attribuer à quelque occupant provisoire, venu s'abriter dans les ruines. [2]) Nous n'oublions pas que 20 monnaies asmonéennes n'ont pu être datées avec plus de précision; mais rien ne prouve, d'après ce qui jusqu'à présent en a été dit, qu'elles soient postérieures à Alexandre Jannée.

Les monnaies trouvées dans la tranchée A creusée par les fouilleurs à une trentaine de mètres au nord du bâtiment, sur le bord d'un des ravins où furent jetés les déblais lors de la réoccupation, apportent une confirmation aux dates extrêmes de l'abandon que nous proposons. En effet, à côté de 9 monnaies Asmonéennes de date incertaine, [3]) 3 sont de Jean Hyrcan, 11 d'Alexandre Jannée, et 1 d'Archélaüs, cette dernière ayant été „perdue par les ouvriers employés à ce nettoyage" de l'avis du R. P. DE VAUX [4]).

Si l'on considère les éléments d'ordre numismatique actuellement révélés (quantités relatives des monnaies, situations dans lesquelles certaines ont été trouvées) on peut, semble-t-il donc, être tenté de remonter la fin de la Période I B jusqu'aux années 67-63 qui furent marquées par les luttes fratricides que se livrèrent Aristobule et Hyrcan II, et même jusqu'au règne d'Alexandre Jannée.

---

[1]) „Rapport préliminaire sur la 2ème campagne" *RB* ,avril 1954, page 230.

[2]) Les 2 monnaies d'Antigone Mattathias trouvées en 1953 „viennent du sol du 1.30 et du fond du 1.36" (R. P. DE VAUX, *RB*, avril 1954, p. 231.)

[3]) Il y avait également 1 monnaie d'argent d'Antiochus VII et 1 autre illisible, sans doute du même type (cf. R. P. DE VAUX, „*Rapport preliminaire sur la deuxieme campagne*", *RB* avril 1954, p. 230.) Mais les monnaies d'argent ayant cours longtemps sont moins probantes.

[4]) „Rapport préliminaire sur la deuxième campagne", *RB*, avril 1954, p. 232.

Dans cette dernière hypothèse, l'occupation de Qumrân par son groupe de scribes aurait été déterminée par les rivalités qui opposaient l'aristocratie sacerdotale aux diverses écoles de Docteurs de la Loi plus ou moins proches des Pharisiens, en tout cas unies dans un sort commun. En confrontant les fluctuations de cette compétition avec les renseignements que fournissent les monnaies et la stratigraphie de Qumrân, on pourrait dresser le schéma chronologique suivant:

(1) Période I A: Fondation de Qumrân sous Jean Hyrcan (vers 110?) lors de la rupture de celui-ci avec les Pharisiens.

(2) Période I B: Extension de l'établissement (suggérée par l'étude des niveaux du Khirbet) sous Alexandre Jannée, après les incidents qui marquèrent la Fête des „Tabernacles" en 95.

(3) Destruction des bâtiments et fuite des survivants hors de Judée vers 88, lors de l'alliance des Pharisiens avec Démétrios III de Damas.

(4) Abandon du site de 88 aux environs de l'an 20 av. J.-C. Le gouvernement d'Alexandra (76-67) permet aux exilés de revenir à Jérusalem, sans qu'ils aient besoin de restaurer leur refuge du désert de Juda. Lors de la compétition entre Hyrcan II et Aristobule (67-63), les partisans d'Hyrcan prennent les armes et, après leur alliance avec Pompée, s'emparent de Jérusalem lors d'un „Sabbat" ou de la Fête de „Kippour" en 63. Les bons rapports persistant entre les Docteurs de la Loi et les Iduméens Antipater et Hérode, l'établissement reste abandonné.

(5) Période II: Ce n'est que vers l'année 20 avant J.-C., après qu'Hérode a fait assassiner Hyrcan II (en 31) et imposé un serment de fidélité, que les rapports se gâtent entre le roi trop hellénisant et les Docteurs de la Loi. Qumrân peut, dès ce moment, avoir été remis en état. Sinon, l'agitation consécutive à la mort d'Hérode et la Guerre de Varus auront, dès l'avènement d'Archélaüs, déterminé le retour au désert. L'établissement restera occupé jusqu'à sa destruction par les Romains en 68 ap. Jésus-Christ.

Ainsi l'occupation de Qumrân se produisait lorsque la situation ne permettait pas au groupe de Scribes ou Docteurs, qui s'était choisi ce refuge, de rester dans la capitale, sans qu'il soit pourtant obligé de franchir les frontières de la Judée.

Cette hypothèse, dans la mesure où elle s'accorde avec les conclusions tirées ci-dessus des critères numismatiques et stratigraphiques, peut, elle aussi, sembler acceptable. Mais sans doute n'est-elle pas la seule dans ce cas.

Paris E. M. Laperrousaz

A BIBLICAL PARALLEL TO A LEGAL FORMULA FROM UGARIT

The legal documents from Ugarit recently published by J. Nougayrol [1]) contain a legal formula which has a striking parallel in the Bible. In a large number of conveyances of property it is stated that the transfer is made in perpetuity, the formula being *ṣamid adi dariti* which the editor and translator renders as *lié pour toujours* [2]). This formula is strikingly similar to לדרתיו . . . לצמיתת of Lev. xxv 30.

I do not profess to know what precisely the significance of the above parallelism is. It does seem to me, however, that it speaks volumes against those who would assign a late date to the sections of Leviticus relating to the year of the jubilee [3]).

Jerusalem (Israel). J. J. Rabinowitz

DS GENESIS APOCRYPHON AND TARGUM JERUSHALMI I ON GEN. XIV 24

The passage Gen. xiv 24 בלעדי רק אשר אכלו הנערים וחלק האנשים אשר הלכו אתי ענר אשכל וממרא הם יקחו חלקם is rendered in Targ. Jer. I (Pentateuch, Vienna, 1859, and "Targum Jonathan", Warsaw, 1861-7, as well in the subsequent editions of the Rabbinical Bible) as follows: הלא לית לי רשו בכלא [4]) ארעא דבר מני אכלו עולמיא וחולק גובריא דאזלו עמי ענר אשכול וממרא אף הינון יסבון חולקהון.

The text of Pseudo-Jonathan (MS. Brit. Mus. Add. 27031 ed. M. Ginsburger, Berlin, 1903, and the editio princeps, Juan de Gara, Venice, 1590-91 [5]) read, however, differently: הלא לית לי רשו בכולא [6]) עדאה.

---

[1]) Jean Nougayrol, *Le Palais royal d'Ugarit*, III (1955).

[2]) See, e.g., *ibid.* Nos. 15. 136 (p. 121), 16. 131 (p. 138), 16. 137 (p. 143).

[3]) See, e.g., Robert H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, p. 240.

[4]) Warsaw בכולא.

[5]) The edition was prepared for print, at the order of Bragadin, by אשר פורינץ i.e. Asher Parenz, (Parinz, Parenzo, Parentio), v. Steinschneider, *Catalogus librorum hebraerorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlin, 1852-60, cols. 50, 2842 and 2984; idem, Jüdische Typographie und jüdischer Buchhandel, Ersch und Gruber, *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste*, section II, vol. 28, Leipzig, 1851, p. 45, n. 60 and p. 58. The name is misspelled as Forins by G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch*, first edition, Leipzig, 1894, p. 21, second edition, Leipzig, 1905, p. 27, M. Ginsburger, *Pseudo-Jonathan*, p. III and R. Bloch, *REJ*, Nouvelle Série, Tome XIV, (CXIV), 1955, p. 7 n. 4.

[6]) Ed. princ. בכלא.

At first sight the reading עדאה „booty" seems to be preferable to the reading ארעא "country". But, as I have tried to show in my article „Das Targum Jonathan zu Gen. 45 : 24 und 14 : 24", *AJSL*, LVI, 1939, 251-255, the reading ארעא can be justified in view of the rendering by Targ. Jer. I of Gen. xii 6 וכנענאין בכן[1] הוו בארעא דעד דרעאי and Gen. XIII, 7 כדון לא מטא זמנא[3] דבני ישראל למירתה[2] דאברם הוו מיפקדין מניה לא תהכון[4] בכנענאי ובפריזאי דעד כדון איתי להום רשותא בארעא.

I should like now to submit that the following considerations give some support to this conclusion: 1) It is somewhat strange that, while in verse 21 the term employed by Targum is קנינא, the expression עדאה should have been chosen in v. 24. 2) The difference of spelling עדאה and ארעא concerns not only the change of daleth and resh, but also the transposition of the letters א and ע. 3) The apparently redundant circumlocution הלא ליתי לי רשו בכולא (ארעא) re-echoes the rendering of Gen. xiii 7 דעד כדון איתי להום רשותא בארעא The original and correct reading is, therefore, in my opinion, ארעא.

The variant עדאה must be regarded as a copyist's error, or an emendation introduced by a copyist, who was baffled by the term ארעא in this context and "corrected" it into עדאה, an expression used by the Targum Jer. I elsewhere, as for example, Nu. xxxi 11 and 12; Dt. iii 7. This expression appears also in the Hebrew of Gen. xlix 27.

Regarding the words of the Targ. דבר מני[5], I have written in my article (p. 255): "Als Vermutung sei schliesslich ausgesprochen, ob nicht im Targum Jonathan statt dbr mny zu lesen ist: br mny = "fern von mir". Das d von dbr wäre aber dann vor 'lkw zu setzen: d'klw. Fehlt ja nach unserer Lesart die Übersetzung des Wortes 'šr im Targum".

This supposition appears to me no longer tenable, because the idea "far from me" is already expressed by the Targum in the words הלא ליתי לי רשו בכולא ארעא—a paraphrase of the Hebrew בלעדי I should like to propose now a slightly different emendation of the Targum text and read בר מן די אכלו, "apart from what they have

---

[1]) MS. Br. M. Add. 27031 (photocopy in my possession) reads: בכין; Ginsburger printed בכן.
[2]) MS. זימנא; Ginsburger זמנא.
[3]) MS., Ed. princ., and Vienna למירתא; Ginsburger and Warsaw למירתה.
[4]) MS. and ed. princ. תכון.
[5]) MS. מיני.

eaten", regarding it as a translation of the Hebrew רק אשר אכלו.

This emendation finds support in the text of DS Genesis Apocryphon,[1]) where in column XXII, line 23 we read: ברא מן די אכלו. The word דבר in Targ. Jer. I., Gen. xiv 24 seems to have been inspired by דבר in v. 21.

Zürich Salomon Speier

THE אפרתי OF THE SHIBBOLETH INCIDENT

In the story about conflicts between Ephraimites and their eastern neighbours across the Jordan, Jud. xii 1-6, the victorious Gileadites occupied the banks of the river in order to cut off the fleeing enemies, and those arriving at the fords were asked, Are you an אפרתי? In this word commentators are unanimously seeing an appellation for a man from Ephraim, [2]) but mistakenly I think. One cannot understand why the watchmen asked a question which they should know aforehand that nobody would answer in the affirmative. It is a matter of course that the refugees would reply in the negative, but so would Judaeans, Benjaminites, Gileadites, and all the other non-Ephraimites happening to come to the fords. What then was the sense of asking it? But if an אפרתי was a non-Ephraimite the question so to say sifted out a part of the non-combattants from the enemies. Those answering in the affirmative could be dismissed without further ado, but those replying in the negative were examined more closely to see what they were like, and so had to pass the shibboleth-test. Evidently the Gileadites expected to come across three groups: the אפרתי, those capable of pronouncing the shibboleth, and the unhappy Ephraimites. A glance at a map will make it clear that the scene of action is the Lower Jordan, the fords, therefore, were leading chiefly to the Jericho Plain which admitted both to the Ephraimite territory, and to those of the southern tribes as well. Of course an interrupting of the commercial traffic on the important route from the Judaean

[1]) Edited by Nahman Avigad and Yigael Yadin, Jerusalem, 1956.

[2]) Cf. also the dictionaries. The reference in Gesenius-Buhl, article אפרתי, to Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs* (1889) p. 322, is misleading insofar as Wellhausen does not treat any of the passages in question (Jud. xii 5, 1 Sam. i 1, 1 Reg. xi 26). Of these nothing can be said about the last mentioned—the material is too scanty—but to see an Ephraimite in the passage from 1 Sam. is definitely a mistake. Beyond all doubt Elqanah's pedigree makes him a Judaean, cf. the parallel genealogies of 1 Chr. vi 7-13. 18-23. For the details see my forthcoming study, The Genealogical Traditions of Judah and Related Tribes.

highland to Transjordania and further north was not in the interest of the Gileadites, the profiteers of the transit trade, [1]) so they would let Benjaminites and Judaeans cross the river unhampered, for with them they had no quarrels. אפרתי is likely to refer to travellers from Judah and can hardly be separated from אפרתה, in some texts an alias for Bethlehem (Gen. xxxv 16. 19, xlviii 7, Ruth iv 11, Mi. v 1). [2]) In such case an אפרתי was fairly synonymous of a Judaean which might seem surprising, but in the time of the Judges, before the drive northwards under David which brought the Judaeans to Jerusalem and in close politico-religious contacts with the northern and eastern tribes, Bethlehem was the most important town on the northern border of their domain, the gateway of Syria and Mesopotamia, and therefore an emporion for the Judaean trade north. That a man from this town, [3]) an אפרתי, was representative of the North Judaeans in the mouth of the Gileadites [4]) whose dealings with the south tribes hardly went beyond those arising from the trade, [5]) seems plausible.

Copenhagen Folker Willesen

[1]) The matter of the dispute was no doubt the trade route through Transjordania. The Ephraimites would not look on passively while the Gileadites gained complete control of a considerable part of the route by defeating the Ammonites. They preferred it in the hands of two relatively weak nations keeping each other in check to its being commanded by one. Were the Ammonites to be debarred the Ephraimites thought it wiser to lend a hand (v. 1) making themselves the successors. Or perhaps the Ephraimites took the opportunity of the Gileadite-Ammonite contest for an attempt to establish a supremacy on the other side of the Jordan like that of their Manassite kinstribe. The ideological justification of such an undertaking might be the import of v. 4b. On the other hand, Jephtah's answer (v. 2) is moderate in expression. The Gileadites had no wish of offending their customers superfluously.

[2]) Possibly the Genesis passages mean a place not too far to the south of Bethel, cf. the commentaries. But the present text certifies the identity of Ephratah and Bethlehem which is the thing of importance for this paper.

[3]) Ps. cxxxii 6, 1 Chr. ii 50 f seem to suggest a wider meaning of Ephratah than the town proper of Bethlehem, viz., a region. If so, אפרתי is still more adequate for a Judaean.

[4]) It is noteworthy that nor does the story use one of the conventional tribal names for the Transjordanian population. Obviously the author was under no obligation to the theory of the twelve tribes system.

[5]) Hardly either relations of the character suggested by Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (1930). BWANT 4. F. Heft 1.

REVIEWS

Enrico Galbiati, *La struttara letteraria dell'Esodo*; contributo allo studio dei criteri stilistici dell'A.T. e della composizione del Pentateuco ad. Paoline, 1956, Alba (Cuneo); 320 pp. plus index des passages bibliques et des auteurs cités.

Dans cette étude assez considérable, le Professeur de Milan a cherché à aborder par de nouvelles voies les problèmes de composition litteraire soulevés par le livre de l'Exode. Au lieu de s'attacher aux indices de vocabulaire, au fil de la narration ,aux divergences d'idées et de présentation des mêmes faits, il s'est efforcé de déterminer des procédés de composition qu'il appelle des "canons stylistiques". "Style" est pris ici non dans son sens grammatical, en fonction de la syntaxe et du mode d'écrire propres à chaque auteur, mais dans son sens "architectural", en fonction de la disposition des paragraphes d'un chapitre, comparée aux parties d'un monument qui concourent à une unité d'ensemble.

La première partie du volume est consacrée à l'établissement de ces "canons". Certains étaient déjà connus et notés, comme l'inclusion et le parallèle, surtout la reprise détaillée, lors du récit de l'exécution, de ce qui a été dit dans l'ordre d'exécuter. Mais l'auteur, tout en systématisant ces données ajoute d'autres canons, en particulier la "symétrie totale concentrique" à laquelle il attache une grande importance et en fonction de laquelle il va tendre à expliquer les différentes scènes de l'Exode. Ce canon se traduit par le schéma ABCXC'B'A' où l'on voit les différentes péricopes se grouper symmétriquement autour d'un point central. Ce "canon" n'est pas le seul. Non seulement, pour établir l'unité de l'Exode, E.G. recourt au principe de "connexion d'encastrement" selon lequel le thème d'une série est introduit au cours de la série précédente, mais il fait appel à la complémentarité, à l'antithèse, à la corrélation, à la subordination, à la *funzionalita implicita*, (p. 46: parenthèse ou digression nécessaire à l'intelligence de l'exposé, mais introduite sans lien logique), aux sous-entendus (pp. 196, 224...), au climax (p. 206). Il fait souvent usage des notions d'*intermezzi* (243, 258), de *ritornelli* (158, 160) et surtout de "*notizie*" (168, 181, 183, 191, 195, 221, 227, 240...) qui sont en principe "une information sommaire" (p. 47), mais il range dans cette dernière catégorie des versets souvent très importants au point de vue du fond.

E.G. recherche surtout des schémas formels et sa pensée se meut avec aisance dans des notions abstraites. Il a des observations intéressantes sur la source laïque d'Eissfeldt et critique à juste titre ceux qui mutiplient les contradictions dans la Bible (p. 197). Ses observations peuvent en bien des cas mettre en relief certains procédés du rédacteur final du livre. Bien que en Ex. ix 23 et x 13 la critique textuelle soit plutôt en faveur du TM qu'en faveur d'un texte qui adopterait dans un cas une leçon des

LXX et dans l'autre une leçon du Sam. (toutes deux semblent être harmonisantes), le grand tableau de la p. 116 sur les schémas des plaies d'Egypte est assez impressionnant; de même la place actuelle de la liste généalogique vi 14-25 pourrait s'expliquer par la volonté de compléter ii 21s. Ceux qui retrouvent dans l'Apocalypse le procédé de l'encastrement seront intéressés par la perspective de trouver ce procédé déjà utilisé dans la rédaction du Pentateuque.

Mais si le rédacteur final du Pentateuque a pu être amené à employer des procédés aussi compliqués et aussi artificiels, dont E.G. n'arrive à retrouver vraiment aucun équivalent probant dans les textes de l'Ancien Orient (voir plus loin), c'est, semble-t-il, qu'il se trouvait en présence de textes qu'il devait respecter et qu'il ne pouvait agencer à volonté. On est frappé de la disproportion entre les unités avec lesquelles l'auteur construit ses schémas. Ainsi, p. 142, B a 6 lignes contre 3 à B', C en a 1 contre 3 à C', et il y a des disproportions plus fortes comme la liste généalogique susmentionnée. A première lecture ces corrélations ne s'imposent pas, l'esprit est même plutôt porté à retenir autre chose que les mots retenus par E.G. pour établir la corrélation. Dans l'exemple cité il sera beaucoup plus frappé par l'énumération des peuplades cananéennes, par l'allusion au serment divin, voire par la mention du mois d'Abib, que par l'hypothétique corrélation qui serait voulue entre l'entrée en Canaan et la sortie d'Egypte.

On est ainsi amené à se poser la question de l'existence de ces corrélations: les schémas, de ce fait, risquent de s'écrouler. Or constamment on a l'impression que le rapprochement établi entre deux éléments du schéma est inexistant ou forcé, et cela est gênant. Ainsi, p. 55 (dans l'exemple tiré du Deutéronome xv 7-11), B' n'a de commun avec B que la ligne générale de la péricope et c'est plutôt à A' que correspondrait B ("ouvrir la main"). Autre exemple, p. 57: on ne peut dire que c'est l'ensemble Gen. xxxv v. 5-7 qui correspond au v. 1; c'est seulement le v. 7 et nous nous trouvons non plus devant une "symétrie totale", mais devant une simple "inclusio". P. 59, l'auteur signale lui-même les difficultés qu'il y a à voir dans Deut. ix 8-19 une péricope à symétrie totale autour du v. 13. P. 69, l'auteur avoue n'avoir trouvé aucun procédé de ce genre dans le récit égyptien de la bataille de Kadesh. Il faut dire la même chose de la seconde inscription de Séthi Ier à Redesiyeh (le double DD montre que le schéma ne s'applique pas), de la IIIème inscription (où les deux B ne correspondent que par des phrases usuelles et ne font pas allusion aux mêmes travaux, où la louange des soldats ne se limite pas à C mais englobe toute la fin du texte, où la structure indiquée ne met pas en relief qu'il s'agit d'une sorte d'action de grâce des soldats), de la grande inscription d'Abydos où l'on ne voit pas bien la corrélation entre les deux *notizie* (B). Les égyptologues auront de la peine à admettre l'apparition de ces schémas à la XIXème dynastie (E.G. admet lui-même qu'il n'en a point trouvé aux époques antérieures) alors que le genre littéraire de ces inscriptions se place tout naturellement dans la suite de ce qui avait été pratiqué auparavant, et continue d'être pratiqué à l'époque. De même, on aura de la peine à admettre l'analogie entre la structure actuelle du *livre de l'Exode* et le schéma des traités hittites, car on ne trouve jamais dans ceux-ci la description du sanctuaire

où est déposé le traité, tandis que dans le *livre de l'Exode* cette description comprend près de la moitié de l'ensemble. On fera également remarquer que le seul cas cité de formule apodictique dans les textes hittites et tiré du traité entre Mursil et Duppi-Teshub ("tu non devi fare cio" p. 257 cf. p. 309) n'est qu'une conjecture de FRIEDRICH pour combler une lacune. Pas plus dans les textes hittites que dans d'autres lois orientales où on en a voulu trouver, il n'y a de vrais textes apodictiques et la thèse de ALT reste inébranlée. Je ne crois pas non plus qu'on trouve de style apodictique dans les maximes d'Ani quoiqu'il en soit dit p. 256. Elles connaissent l'impératif, mais "ce n'est pas l'impératif qui pourrait offrir un rapprochement avec nos formules" (*Etudes sur le code de l'alliance*, p. 113). Et puisque nous en sommes au code de l'alliance je signale que l'auteur n'a pas bien vu la vraie raison qui fait admettre une dépendance d'Ex. xxiii 15-19 vis à vis d'Ex. xxxiv 18-26. E.G. retient surtout l'affirmation que la phrase "et l'on ne se présentera pas à moi les mains vides" est séparée de son contexte normal. Certes, il me semble qu'il faut maintenir que cette phrase est une suite bien plus normale de xxxiv 19-20a où il s'agit de rachat, que de Ex. xxiii 15 où il s'agit de la consommation des Azymes, lequel verset ne parle ni d'offrandes, ni de propriété divine. Mais l'argument est en fait le suivant. Nous avons deux textes qui se répètent mot pour mot avec une terminologie légèrement différente. L'un des deux toutefois a deux passages en moins, mais contient dans les versets précédents, la matière de ces deux passages. L'explication la plus naturelle est que le rédacteur qui a joint ces deux textes législatifs a conçu Ex. xxxiv comme la rénovation de l'alliance de xx-xxiv, et a complété à la fin du premier code ce qui se trouvait dans le second et n'avait pas déjà été dit dans le premier.

C'est toutefois sur les notions de "ritornelli, intermezzi et surtout de "notizie" que les critiques, tout en admirant la dextérité du Professeur de Milan, auront peine à le suivre. Peut-on considérer comme une notice Ex. xii 27s (p. 136)? Cela permet le schéma, mais il y a là en fait l'exécution de xii 21-27 et le sigle N' ne convient pas. Il ne semble pas que la pensée sémitique se meuve dans ces cadres formels. Si, au lieu de chercher à ranger ainsi sous une étiquette un ensemble de versets, on s'attache au détail concret, aux mots, aux faits, on trouve dans ces textes beaucoup plus de richesses et de vie. Un seul exemple. P. 116, les plaies d'Egypte sont analysées en fonction de 10 schémas sur le commandement de parler au Pharaon, l'annonce de la plaie..., et c'est en fonction de ces schémas et de l'exécution du prodige par Aaron, Moïse ou Yahvé que l'éminent professeur de de Milan nous donne le grand tableau dont il a déjà été question, avec alternance des types CBC'B'DH (ou EH car il y a toujours quelque chose qui se dérobe), ABB'...H. Mais des détails aussi importants que les notations sur le développement de la végétation printanière échappent à ce schéma. De même p. 193, E.G. réussit à donner un beau tableau de la péricope xxiv 1-11, mais il n'y parvient qu'en mettant en équivalence les vv 3a et 8 ce qui aboutit à porter l'accent sur "toutes ces paroles" et à considérer comme secondaire la mention du sang de l'alliance. Souvent cette recherche du schéma concentrique aboutit à mettre au centre de la péricope une donnée relativement insignifiante comme l'âge de Noé au

HEBREW UNION COLLEGE LIBRARY SCHOOL OF RELIGION

centre de Gen. vi 5-vii 23 dans le récit du déluge (p. 61). Il y a des détails plus importants.

Or, si l'on s'attache à ces détails concrets, on découvre des connexions très suggestives entre les textes et c'est là que la théorie documentaire trouve toute sa force. Les mailles du réseau de schémas que tisse l'auteur, et qui d'ailleurs aboutissent à quelque chose du plus artificiel qu'artistique, sont trop lâches et trop larges pour saisir l'intelligibilité du détail du texte. La théorie documentaire, basée sur une étude philologique précise, permet au contraire de retrouver des ensembles beaucoup plus humains et beaucoup plus religieux à la fois. Dans un cas c'est une série de textes qui d'une manière épique nous montre la victoire du dieu national d'Israel sur le Pharaon, dans un autre c'est le sens de la fête de printemps qui prime, dans un troisième c'est une théologie sacerdotale profonde qui est mise en relief autour de la personne d'Aaron. On ne peut ramener sans plus Ex. iii 13-17 et vi 2-9 à n'être que deux corrélatifs sous l'étiquette „Révélation du Nom et mission au peuple". L'étude de détail de ces textes les montre en relation étroite avec d'autres passages et nous donnant un message religieux. Et il reste à expliquer pourquoi une série de textes appelle Dieu Yahvé dès les origines (Gen. iv 26) tandis que toute une autre série de textes (et même deux) réservent la révélation du nom divin à l'Horeb.

C'est ce qu'aurait mis davantage en relief l'auteur si, au lieu de prendre en premier lieu l'Exode qui, de fait, se prête mieux à une réduction en schémas, il était parti des récits de la Genèse. Il est certain qu'on n'aurait pu établir la théorie documentaire à partir du livre de l'Exode. Les hésitations persistantes sur la répartition des versets entre J et E le prouve (on est cependant d'accord sur les textes P). Mais si l'étude prudente des textes de la Genèse nous montrent des ruptures, des reprises du récit, l'existence parallèle de séries de textes, de vocabulaire, de style ,de mentalité différente, les textes de l'Exode se placent tout naturellement dans leur suite et en deviennent intelligibles sans être couchés sur le lit de Procuste des schémas. La force de la théorie documentaire ne réside pas dans certains arguments de détail, dans une certaine mécanique de contradictions, mais dans le fait qu'elle s'avère féconde pour restituer des ensembles intelligibles et de haute valeur religieuse (a condition de ne pas les interpréter en fonction des schémas philosophiques de telle école hégélienne).

Il est donc peu probable que les critiques admettront les conclusions de l'effort valeureux du professeur de Milan. Il n'en reste pas moins qu'il y a là une étude stimulante qui peut donner des lumières sur certains procédés formels de l'époque tardive (analogue par certains côtés aux procédés babyloniens tardifs qui aboutiront à composer non plus un code de Hammourapi mais une série *Ana ittišu*) L'ouvrage est fait avec soin, comprend très peu d'erreurs typographiques (p. 214, 14 l. avant la fin, il faut sans doute lire 32 au lieu de 39; p. 246, la référence 51, 2-5, 3-5 n'est pas claire; p. 262 l. 3, lire 21 au lieu de 22, id p. 261, l. 17), témoigne d'un large effort d'information et d'utilisation des textes de la littérature orientale. E.G. nous donnera certainement de nouvelles études pénétrantes.

Paris Henri Cazelles

J. Nougayrol: *Le palais royal d'Ugarit IV*. (Mission de Ras Shamra. Tome IX) 2 vol. Texte et Planches. Paris Imprimerie nationale et Klincksieck 1956 300 pp. et CX Pl.

Avec une célérité digne de notre reconnaissance l'auteur met à la disposition des savants un second volume des textes accadiens trouvés au Palais d'Ugarit. Il a gardé la disposition du précédent volume avec quelques améliorations: il y a six répertoires au lieu de quatre (noms propres, noms de personnes, de lieux et de divinités, noms d'états, idéographies, liste des dossiers, textes, abréviations). Le volant comporte une colonne de plus qui permet de retrouver aussitôt le texte dans le volume des transcriptions. Ce travail supplémentaire de l'éditeur rend encore plus facile l'utilisation de ce splendide ouvrage. Sur la qualité des copies la réputation de l'auteur est faite sans que l'on ait à insister.

Il s'agit cette fois-ci des archives internationales trouvées dans les XVIIème, XVIIIème et XIXème (celles-ci en appendice) campagnes de Mr Schaeffer. L'Introduction (pp. 1-23) donne le classement des tablettes suivant leur disposition matérielle et leurs sceaux (l'absence de sceau sur les grands traités pose un curieux problème), la succession des rois d'Ugarit et les synchronismes attestés avec leurs voisins (XIVème-XIIIème siècles), un aperçu sur les frontières d'Ugarit (Mukish, Carkémish, Siyannu, Ushnatu, Amurru?) et enfin un résumé sur les rapports d'Ugarit avec les Hittites pendant cette période. Deux points à noter: l'absence d'action effective de l'Egypte, l'importance de Carkémish à la fin de la période (Ammistamru II, Ibiranu, Ammurapi).

Cet ensemble de textes pose de très difficiles problèmes de chronologie et d'histoire. Cette documentation porte sur une période qui était déjà une des mieux fournies du IIème millénaire. Avec elle nous débordons non seulement la période de Tell el Amarna, mais celle des archives hittites qui s'arrêtent avec Arnuwanda IV (ou son frère Suppiluliuma II) fils de Tudhaliya IV, mais de peu. Nous ne rejoignons pas encore Téglat Phalazar Ier et sa campagne syrienne (vers 1100). Les archives se terminent sous la suprématie de Carkémish néo-hittite. Déjà Tudhaliya IV prend une décision concernant Ugarit „devant" Initešub roi de Carkemish et c'est Talmitešub son fils qui règle les affaires de la fille de „Mon Soleil" le roi hittite. Au point de vue biblique nous serions plus directement intéressés par l'Amurru. Les règnes d'Aziru, Bentésina et Šaušgamuwa ont laissé pas mal de tablettes, puis on n'a plus guère qu'une lettre d'un roi anonyme à un roi anonyme d'Ugarit et le plus probable est que l'expéditeur est encore Bentésina. Nous n'aurons là aucune information directe sur les pays biblique après la conquête. Nous sommes par contre renseignés d'une manière surprenante sur le Siyannu (le סיני de Gen. x 17 et I Chr. i 15) connu des textes assyriens, mais non encore apparu en *PRU* III: ce pays se détache, à l'époque, de ses liens avec Ugarit pour devenir indépendant. Beyrouth est mentionné comme lieu de commerce clandestin (17. 341, 14' s.).

J.N. a classé avec soin les pièces par „dossiers" rattachés à chaque règne: Niqmadu II, Niqmepa, Ammistamru II, Ibiranu, Niqmadu III et Ammurapi. Avec autant de précision que de prudence l'éditeur de ces

textes a indiqué la place et la portée de chaque pièce, les certitudes et les incertitudes. Il ne s'agit pas de reprendre ici son travail. En gros, trois groupes principaux apparaissent: les actes diplomatiques, les affaires matrimoniales, les intérêts commerciaux.

Les actes diplomatiques complètent la série des traités hittites et donnent un aperçu curieux sur le droit international du temps. La notion de contrat semble ignorée. On a généralement des liens (*rakaŝu*) imposés par un supérieur à un inférieur qui doit rester dans la fidélité (*kittu*). La formule du lien est *ina beri*, et le large emploi de cette expression renforce l'hypothèse qu'il y a là l'origine de la *berît* hébraique. Entre égaux il n'y a pas édit unilatéral mais „serment" (traité entre Aziru et Niqmadu II, 19.68). Cet état du droit peut conduire à interpréter comme un acte international la lettre de David aux habitants de Yabesh de Galaad (les fils de Yabesh, auraient dits les scribes d'Ugarit). Il s'adresse à eux (2 Sam ii 7) comme Suppilulima à Niqmadu: „Niqmadu, ne les crains pas, en toi-même aie confiance" (RS 17.132, 5 s, p. 35). Comme le roi hittite à son protégé, David, après exposé de la situation, annonce unilatéralement ce qu'il va faire et ce qu'il attend d'eux. Mais l'adresse est changée. Voilà, semble-t-il comment ce petit morceau doit être traduit:

Bénis êtes-vous pour Yahvé.

Etant donné que vous avez cette *héséd* (équivalent de *kittu*) avec votre Seigneur, avec Saül, et l'avez enterré, que maintenant Yahvé fasse avec vous *hesed* et *'emet*, et moi aussi je ferai avec vous cette bonne chose.

Etant donné que vous avez fait cet acte (*dâbâr*), que maintenant vos mains soient fermes, et soyez hommes de valeur puisque Saül votre Seigneur est mort, et moi aussi la maison de Juda m'a oint pour roi sur eux".

Reste à savoir quelle est la bonne chose et la *dâbar* en question, mais ceci nous entrainerait trop loin.

Les affaires matrimoniales paraissent aussi compliquées que lors de la succession de David. Dans le cas de Ahatmilku il s'y trouve jointe une question de succession au trône (dossier V B). Mais ces affaires sont très embrouillées et il nous manque des données majeures.

Il y a tout d'abord le divorce d'Ammistamru et de la fille du roi d'Amurru Bentesina. „Elle n'a cherché qu'à faire du mal" à son époux (17. 159, 7). Son fils, Utrišarruma, pourra toutefois rester l'héritier du trône à moins qu'il ne veuille suivre sa mère, ou que, devenu roi, il ne rappelle celle-ci, auquel cas le roi hittite pourrait intervenir. La répudiée reprend les biens qu'elle a apportés de son pays, mais abandonne tout ce qu'elle a acquis en Ugarit.

Il y a l'affaire de la „fille de la grande dame (*rabitu*)" que, non sans hésitation, J.N. distingue de la fille de Bentesina. C'est, elle aussi, une soeur de Šaušgamuwa fils de Bentesina et, elle aussi a commis une faute contre Ammistamru. On est bien tenté d'identifier les deux et de considérer que le „premier acte" du drame du dossier V D commence avec le dossier V C. Le document V C 3 (qui ne parle pas de la fille de Bentesina), comme tout V C, est rédigé en fonction de Šaušgamuwa d'Amurru. Or c'est pour Šaušgamuwa que le titre de fille de la *rabiti* était important car c'est là que la coupable avait des frères et c'est dans le royaume d'Amurru que

s'exerçait le prestige de la reine mère, la *rabitu*, en Israel la *Gebîrah*. On comprend les tergiversations de Šaušgamuwa et son refus de la garder chez lui. Il veut la placer chez ses frères (17 116, 19) et rester en bons termes avec le roi d'Ugarit. Mais ,finalement, la coupable est exécutée, après intervention du roi hittite. Moyennant une forte compensation de 1000 (ou 1400 sicles d'or fin) les frères renoncent au prix du sang (*mulla ša dami*, p. 146). J.N. donne une nouvelle traduction et transcription de 16.270 (PRU III, 41s), les lignes 3-18 restent bien incertaines. Ammurapi lui aussi aura à traiter d'une affaire de divorce entre son fils et une princesse hittite.

Il y a enfin toutes les affaires de droit international privé où le roi d'Ugarit comparait parfois devant le roi de Carkémish (17.337); c'est aussi le préfet (*sakinu*) qui peut avoir à comparaitre (17.346). Il y a souvent à régler des affaires de meurtre et de vol, la compensation est fréquemment du triple. Le serment joue un rôle considérable et s'exprime parfois comme en hébreu avec une conditionnelle sans apodose (p. 122) .On dit en 17.145: (l. 21): *ištu mamiti utterru* et avec hésitation J.N. traduit "a dispensé du serment". Mais il semble que B. Landsberger ait établi que *taru* II (référence dans *JCS* IV, 51) indiquait que le plaignant se soumettait au serment au profit du défenseur. Il semble donc que cette forme curieuse signifie que les gens d'Ugarit se sont soumis au serment prêté par Aballa, ensuite de quoi ils ont payé les 1200 sicles réclamés pour l'assassinat des marchands. Une autre expression ne me parait pas très bien rendue, c'est le *ana hamasi ilteqimi*. Plutôt que „frauduleusement" il semble que nous ayons ici le ouest-sémitique *ḥms*, une violence injuste. Par ailleurs *ša mandati* reste pour moi énigmatique .

Notons enfin que les Ummanmanda apparaissent déjà comme des groupes plus au moins indépendants avec lesquels les rois ouest-sémitiques peuvent avoir à lutter (p. 180). *Tartennu* est à Ugarit le prince-héritier, ceci soulèvera-t-il à nouveau la question de la fonction du *Tartan* d'Is xx 1 et 2 Reg xviii, 17. *Mar šarri*, „fils du roi" comme en Egypte et en 2 Chr. xviii 25 et xxviii 7 semble avoir un sens plus large qu'une filiation au sens strict: 17.340,17; 17.351A,3'; 17.314,21 et 22. Deut. xxi 1-9 sur le meurtrier inconnu sera maintenant à éclairer par 17.146, 19-27 ou le mot „cadavre" est rendu par un idéogramme exceptionnel.. Mais on trouve dans ces textes bien d'autres précision, d'ordre lexicographique, ne serait-ce que le sens de *ṗḥm* ugaritique dont l'équivalent accadien assure la valeur de laine *uqnu*.

Terminons par le texte le plus curieux, 17 383 p. 32-47. Voici la traduction proposée par Mr Nougayrol: „Quand j'ai été gravement malade, écrit un ambassadeur d'Ugarit en Hatti, (il s'en fallut) d'un doigt que je ne sois mort. Maintenant je suis guéri de mon mal; Pasukka de Irhanda est „monté" et m'a demandé comme „associé" (*ana tapputi*). Qui fournira les offrandes „d'association" à ce dieu et (lui) apportera des dons en grande quantité, et (lui) apportera de la laine *uqnu*? Donc, que mon maitre m'envoie de la laine *uqnu*!" Il s'agit certainement d'un dieu, il y a l'idéogramme divin devant le nom propre. Mais quel est le genre d'association en cause?

Espérant que la mine d'Ugarit continuera à produire d'aussi précieux matériaux, remercions Mr SCHAEFFER et NOUGAYROL de nous donner accès à ces richesses enfouies.

Paris Henri CAZELLES

Dom Bonaventura UBACH, monjo de Montserrat, *El Sinai, viatge per l'Arabia Petria cercant les petjiades d'Israel.* 412 pp., Montserrat 1955.

Dans ce magnifique volume dom UBACH donne une seconde édition de la relation qu'il avait publiée en 1913. On en retrouve les notations précises et alertes, d'autant plus utiles que les modalités du voyage au Sinaï se sont bien transformées depuis les deux guerres mondiales et que la vie a subi bien des à-coups dans la péninsule entre Egypte et Palestine. Il était important que ce témoignage d'un voyage de 40 jours, partant du Caire, mais revenant par Aqaba et Founon, soit à nouveau à la disposition des biblistes. On y retrouve la discussion des localisations, mais la bibliographie s'est complétée et il y a des modifications de rédaction. De plus, l'auteur y a ajouté les relations des deux autres voyages qu'il a pu faire ,l'un en 1928 (14 Mars-21 Avril) dans le but de préparer les albums d'illustrations de la Bible du Montserrat (trois de ces volumes d'illustration ont déjà paru), l'autre en 1932 (5 au 28 Juillet) pour une étude plus complète de la manne, avec passage à Sérabit el Qadim et spectacle du sacrifice de la chamelle au Djebel Haroun. Un des principaux mérites de cet ouvrage, plein d'anecdotes, consiste dans les 146 photographies si évocatrices qui parsèment le livre.

Paris Henri CAZELLES

Harvard Semitic Series. Editorial Committee Robert Henry PFEIFFER, Harry Austryn WOLFSON. Volume XV: *Excavations at Nuzi. Conducted by the Semitic Museum and the Fogg Art Museum of Harvard University with the coöperation of the American School of Oriental Research at Baghdad.* Volume VI: *The Administrative Archives selected and copied by* Ernest R. LACHEMAN, (*Wellesley College*). XV S. + 177 Tafeln. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1955. 7.50 U.S. Dollar.

Die Ausgrabungen in Nuzi fanden in den Jahren 1925 bis 1931 statt, die Publikation der etwa 4000 dort gefundenen Tontafeln mit Keilschrifttexten begann 1927. Bis 1942 waren, abgesehen von gelegentlichen Veröffentlichungen in Zeitschriften, elf Textbände erschienen. Der hier vorliegende, in welchem auch vom Hg. bereits in *Revue d'assyriologie* 36 (1939), S. 113-219, publizierte Textkopien wiederabgedruckt sind [1]), ist der dreizehnte. Jetzt, dreissig Jahre nach dem Beginne der Textveröffentlichung, ist ihre Vollendung noch nicht in Sicht, vgl. Hg., S. V. Und dabei stechen unter den Ausgrabungen der letzten vierzig Jahre die von Nuzi in Bezug

auf die Veröffentlichung der gefundenen Keilschrifttexte noch sehr vorteilhaft von anderen ab!

Die 24×30.2×3.6 cm grosse Kassette enthält 177 einseitig bedruckte Blätter mit Kopien babylonischer Keilschrifttexte von 426 Tontafeln und Tafelfragmenten, unter 335 Nummern zusammengefasst. Die Einleitung besteht aus einem Vorworte, S.V. f.; einer summarischen Inhaltsangabe, S. VII-XII, und einem Register, S. XIII-XV, der veröffentlichten Texte, erstere nach Editions-, letzteres nach Inventarnummern angeordnet, neben denen die entsprechenden Editionsnummern und Vermerke über Fundort und Maasse der betreffenden Tafel stehen. Bei der Angabe des Fundortes, die jedoch bei vielen Nummern fehlt, in der mit "Room" überschriebenen 3. Spalte bezeichnen Sigel wie "M 89" die Räume in Gebäuden, wo die Tafeln ausgegraben wurden. Da die Ausgräber selbst im Laufe der Zeit die Sigel geändert haben, vermisst man einen Hinweis auf das hier zugrundegelegte System; vielleicht ist es das vom Hg. in *Harvard Semitic Series* XIV (1950), S. XIX f., erklärte.

Die veröffentlichten Texte enthalten Verwaltungsurkunden nebst einigen wenigen Briefen, nach 1500 v. Chr. [2]) im Mitanni-Reiche von der churritischen Bevölkerung des Distriktes der heutigen Stadt Kerkuk im Iraq unter reichlicher Verwendung von Ausdrücken aus ihrer eigenen Sprache babylonisch abgefasst. Nach Herkunftsort, Entstehungszeit und Inhalt sind sie für den Alttestamentler kaum von speziellem Interesse. Über ihren Ertrag für unsere Kenntnis der materiellen Zivilisation ihrer Zeit kann man die gedrängte Übersicht konsultieren, welche der Hg. bereits 1939 zu dem Buche von R. F. S. Starr, *Nuzi* I, beigesteuert hat (S. 528-544).

Erwähnenswert wäre hier vielleicht allenfalls das in den Texten Nr. 2B-23 häufig vorkommende, za-*ri-am* geschriebene Wort, welches ein ledernes Ausstattungsstück für Krieger und Pferde bezeichnet, s. Hg., op. cit., S. 540 f. sub "armor". Etwa hundert Jahre später erscheint es als *sa-ri-am* und *za-ri-am* in einem Briefe des Königs Tušratta von Mitanni an Pharao Amenophis III., Knudtzon, *Die El-Amarna -Tafeln* 1 (1913), S. 172: Nr. 22 III 37-39; als *za-ri-am* in dem aus Boğazköy stammenden Vertrage des Šuppiluliuma mit šattiuaza, Weidner, *Boghazköi-Studien* 8 (1923), S. 42 Z. 32. Ähnlich lautet noch in dem assyrischen Epos vom Kassitenkriege vom Ende des 13. vorchr. Jahrhunderts der Plural *sa-r[i]-ia-ma-a-ti*, Ebeling, *Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft* 12, 2 (1938), S. 11 Z. 39 . In den Verwaltungs- und Rechtsurkunden der Kassitenzeit aus Nippur (14. und 13. Jahrhundert) hat das Wort die Form *siriam* angenommen, s. *Univ. of Pennsylvania, The Museum, Publications of the Babylonian Section* 2, 2 (1912) Nr. 99 II' 4'-5'; 140 Z. 25, welche es bis in die neubabylonische Zeit bewahrt; vgl. etwa Delitzsch, *Assyr. Handwörterbuch* (1896), S. 511 r.; Muss-Arnolt, *A Concise Dictionary of the Assyr. Language* (1905),

---

[1]) Eine Konkordanz der alten und der neuen Ausgabe, die uns der Hg. schuldigblieb, lieferte dankenswerterweise von Soden, *Zeitschrift für Assyriologie* 52 (1957), S. 335-336.

[2]) Zur Chronologie der Tafeln aus Nuzi äusserte sich zuletzt Beran, *Zeitschr. f. Ass.* 52, S. 205.

S. 783 r.; UNGNAD, *Glossar* zu *Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden* 1 (1937), S. 140, wo wohl mit Recht die Lesung **širiṭam* abgelehnt wird, wozu von SODEN, *Das akkad. Syllabar* (1948), S. 36: Nr. 44 letzte Zeile.

An einem Zusammenhange mit hebr. *širjōn* (in Pausa *širjān*); *sirjōn* ist nicht zu zweifeln, welches seinerseits wieder zu ähnlichen aramäischen, jüd.-aramäischen, syrischen und ägyptischen Wörtern gehört, vgl. GESENIUS-BUHL, *Hebr. und aram. Handwörterbuch* [15] (1910), S. 857 links; 547 links. Die z.B. von ZIMMERN, *Akkad. Fremdwörter als Beweis für babyl. Kultureinfluss* (1915-1917), S. 12, und noch von KOEHLER-BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (1953), S. 668 links, angenommene Entlehnung des Wortes aus einer westsemitischen Sprache ins Akkadische ist jedoch nicht denkbar. Denn bei einer solchen wäre der Übergang von westsemit. *n*>akkad. *m* ebenso unerklärlich wie das Fehlen der akkad. Kasusendung, welche dagegen etwa bei Übernahme kassitischer Wörter ins Akkadische ganz üblich ist, vgl. *akkamdaš* usw. und sechzehn weitere Beispiele bei BALKAN, *Kassitenstudien* 1 (1954), S. 127-142. Andererseits zeigt das Schwanken zwischen *š* und *s* in den hebr. und aram. Formen, welches durch spontanen Lautwechsel *sirjōn*>*širjōn*, KOEHLER, S. 1011 links, nicht zum otivieren ist, dass diese Wortsippe gar nicht echt hebräisch oder echt aramäisch sein kann. *širjōn* usw. muss vielmehr genau wie *ʒariam* usw. ein Lehnwort sein und aus einer nichtsemitischen Sprache stammen. Unsere ältesten Belege könnten die Vermutung aufkommen lassen, dass sein Prototyp im Mitannilande gebräuchlich war. Welche Form er hatte und welcher Sprache er angehörte, ist dem Rez. unbekannt; dem Churritischen wird er jedenfalls anscheinend nicht zugerechnet. Die Frage, ob dieser Prototyp über das Akkadische in die westsemit. Sprachen gelangte oder aber direkt oder etwa über eine dritte Sprache, kann hier nur gestellt, aber nicht beantwortet werden. Sie könnte mit der weiteren Frage zusammenhängen, ob die Anfangskonsonanten *ʒ* bzw. *s* im Akkad., *š* bzw. *s* im Hebr. und Aram. einen in diesen Sprachen nicht vorhandenen Zischlaut wiederzugeben versuchen, mit dem der Prototyp begann. Das auslautende *-m* im Akkad. dürfte dem Originale näherstehen als hebr. *-ōn* und aram.-syr. *-ān*, die wohl unter dem Einflusse der bekannten Affixe *-ōn* bzw. *-ān* aus **-am* umgebildet worden sind.

Die Tafeln des in seiner äusseren Aufmachung ungewöhnlichen und technisch nicht ganz gelungenen Bandes wurden wegen der hohen Kosten des normalen Druckes im sogenannten „Multilith"-Verfahren angefertigt, wobei der verdienstvolle Hg. persönlich die gesamte Arbeit der Herstellung ausser dem eigentlichen Drucken auf sich genommen hat, s. Hg., S. V. f. Man fragt sich bang, ob wir in den „praktisch nicht verwertbaren" Zweigen der Wissenschaft nach Typendruck, Heliogravüre, Steindruck und Zinkographie im Zeitalter der Atomspaltung schliesslich wieder beim vom Verfasser handgeschriebenen Folianten ankommen werden.

Leiden F. R. KRAUS

Chronicles of Chaldaean kings (626-556 *B.C.*) *in the British Museum by* D. J. WISEMAN. *Published by the Trustees of the British Museum.* XII + 100 S., 21 Tafeln und 3 Kartenskizzen im Text. London, 1956.

Die politische Geschichte des neubabylonischen Reiches, das knapp neunzig Jahre bestanden hat, ist uns nur ganz mangelhaft bekannt. Zwar füllten schon 1912 die Königsinschriften dieser Epoche in Umschrift und Übersetzung einen ganzen Band [1]) und seither sind noch zahlreiche weitere veröffentlicht worden; ihr rein historischer Ertrag ist jedoch äusserst gering. Wusste man auch seit langem, dass es Annalen oder Chroniken für diese Periode gab, so waren doch bis 1924 nur deren zwei, aus der Zeit des ersten und letzten Königs, publiziert.

Mit dem hier zu besprechenden Buche, dem C. J. GADD eine Vorrede mitgegeben hat (S. V-VII), überrascht der Vf. D. J. WISEMAN, Assistant Keeper in the Department of Egyptian and Assyrian Antiquities des Britischen Museums in London, seine assyriologischen Fachgenossen mit der Veröffentlichung von vier weiteren Chroniktexten dieser Zeit, deren dritter (bei chronologischer Reihung) uns die ersten babylonischen Nachrichten über die erste Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar bringt. Bemerkenswerterweise gehören die betreffenden vier Tafeln anscheinend nicht nur seit Jahrzehnten dem Britischen Museum, welches ebenfalls die beiden früher publizierten besitzt, sondern waren auch den dort amtierenden Assyriologen ihrem Inhalte und Werte nach längst wohlbekannt, vgl. Vorwort, S. VI.

Der Vf. hält sich in glücklicher Selbstbeschränkung an sein eigentliches Thema, das er zielstrebig und gründlich behandelt. Seine Hauptaufgabe, die Edition der neuen Texte, löst er einerseits durch Abbilden der Tontafeln nach Photographien, andererseits durch Wiedergabe der Keilschrifttexte in Facsimilekopien, in Umschrift und schliesslich in Übersetzung. Leider hat er dabei unterlassen, die Texte zu numerieren, was innerhalb und ausserhalb des Buches das Zitieren sehr erleichtert hätte. Die guten Photographien der Chroniktafeln, von denen jede in natürlicher Grösse und in fünf bis acht verschiedenen Ansichten aufgenommen ist (Tf. I-VI), geben die Originale treu wieder. Die Textkopien (Tf. VII-XVIII) sind im traditionellen Stile des Britischen Museums mit höchst gefälliger Handschrift äusserst klar und deutlich ausgeführt; es ist ein Genuss sie zu lesen. Umschrift und Übersetzung, auf S. 50-77 nebeneinandergestellt, sind bequem zu übersehen. Dieser Textausgabe geht eine Einführung voraus (S. 1-37). In ihr bespricht der Vf. zunächst die literarische Gattung „Chronik" und skizziert den vorhandenen Bestand an Texten (S. 1-5). Dann bemüht er sich, die von ihm edierten Stücke der Chronik historisch auszuwerten und den Gang der Ereignisse für jedes einzelne behandelte Jahr festzustellen (S. 5-42). Ein Resümee in Tabellenform fasst die Ergebnisse übersichtlich zusammen (S. 43-49). Der Übersetzung folgt ein Kommentar im kleineren Druck (S. 78-88). Im Anhange (S. 89-96) werden vier durch die Chronik aufgeworfene

[1]) LANGDON, *Die neubabylonischen Königsinschriften: Vorderasiatische Bibliothek* 4 (1912).

chronologische Einzelfragen behandelt (S. 89-95) und der Mobilisation der babylonischen Armee eine Betrachtung gewidmet (S. 95 f.). Ein ausführlicher Sachindex (S. 97-99) beschliesst den Textteil. Am Ende des Buches (Tf. XVIII-XXI) findet man noch Facsimilekopien des Keilschrifttextes von weiteren fünf Tontafeln und Fragmenten, die in den Darlegungen des Vfs. herangezogen werden; dass jedoch die letzte Nummer, B.M. 33053 (Tf. XXI), hier fehl am Platze ist, lehrt uns jetzt BORGER, *Archiv für Orientforschung* 18 (1957), S. 88.

Die uns nunmehr zur Verfügung stehenden sechs Chroniktexte behandeln die Ereignisse von zusammengerechnet etwa 44 Jahren; das ist die Hälfte der Dauer des neubabylonischen Reiches. Sie ergeben aber noch keinen fortlaufenden Bericht, in der Darstellung klaffen vielmehr drei Lücken; die mittlere betrifft einen Zeitraum von nicht weniger als 38 Jahren. Es ist zu bedauern, dass der verdienstvolle Vf., der den bereits bekannten zweiten Text, B.M. 21901, nochmals veröffentlicht, nicht auch doch noch den schon öfters publizierten sechsten und letzten Text aufgenommen hat. Damit wäre sein nützliches Werk eine handliche Gesamtausgabe des einschlägigen Materials geworden und hätte so noch höheren Wert bekommen.

Dass dieses gediegene Buch aussergewöhnliches Interesse erwecken musste, liegt vor der Hand. Liefert uns doch sein teilweise ganz neuartiger Inhalt—Rez. denkt dabei an den fünften und letzten Text — einen hochwillkommenen Zuwachs unserer Kenntnis der Geschichte Babyloniens, welchem umso grössere Bedeutung zukommt, als er wertvolle neue Daten für eine entscheidende Phase der israelitischen Geschichte vom politisch-militärischen Auftreten Nebukadnezars am mittleren Euphrat bis zu seiner ersten Eroberung Jerusalems enthält. (Entsprechende babylonische Berichte über die zweite Eroberung und die Wegführung der Juden fehlen leider noch). So entfesselte das Erscheinen des Buches auch einen Sturm von Kommentaren und Besprechungen. Dem Rez. sind folgende Arbeiten zu Gesicht gekommen: 1) D. N. FREEDMAN, *The Babylonian chronicle*: *The Biblical Archaeologist* 19 (Sept. 1956), S. 50-60; 2) E. R. THIELE, *New evidence on the chronology of the last kings of Judah*: *Bull. of the Am. Schools of Oriental Research* 143 (Okt. 1956), S. 22-27; 3) W. F. ALBRIGHT, *The Nebuchadnezzar and Neriglissar chronicles*: ib., S. 28-33; 4) H. TADMOR, *Chronology of the last kings of Judah*: *Journ. of Near Eastern Studies* ([Okt.] 1956). S. 226-230; 5) A. MALAMAT, כרוניקה בבלית חדשה מסעות נבוכדראצר ליהודה: *Bulletin of the Israel Exploration Society* 20 (1956), S. 179-186, und 6) ders., *A new record of Nebuchadrezzar's Palestinian campaigns*: *Israel Exploration Journal* 6 (1956), S. 246-256; 7) J. P. HYATT, *New light on Nebuchadrezzar and Judean history*: *Journal of Biblical Literature* 75 (Dez. 1956), S. 277-284; 8) E. VOGT, *Nova chronica Babylonica de pugna apud Karkemiš et expugnatione Ierusalem*: *Biblica* 37 (1956), S. 389-397, und 9) ders., *Die neubabylonische Chronik über die Schlacht bei Karkemisch und die Einnahme von Jerusalem*: *Supplements to Vetus Testamentum* 4 (1957), S. 67-96; 10) F. NÖTSCHER, *„Neue" babylonische Chroniken und Altes Testament*: Bibl. Zeits. N.F. 1 (Jan. 1957), S. 110-114; 11) Besprechung von VON SODEN, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 53 (1957), S. 316 -321. Vgl. ferner P. A. H. DE BOER, *Jeremia's twijfel*

(Leiden, 8. II. 1957), S. 9-12, und zum Namen Appuašu (S. 74 Obv. 1 u.ö.) J. Friedrich, *Arch. f. Orientforsch.* 18, S. 61. Sicher sind noch weitere Beiträge zu den durch Wisemans Buch aufgworfenen Fragen erschienen oder im Druck.

Angesichts dieser Flut von gelehrten Reaktionen auf das zu besprechende Werk beschränkt sich Rez. als Assyriologe auf wenige zusätzliche Bemerkungen.

Der Vf. hat sich gegen Landsberger und Bauers kühne, aber mit sicherem Blick für den babylonischen Literatur "betrieb" entworfene Skizze der "Tafelserie Babylonische Chronik" [1]) gewendet, ohne sie übrigens gründlich studiert zu haben (S. 3 f.). Aber nicht nur haben ihre Urheber seinen Bedenken von vornherein durch die plausible Annahme zunehmender Ausführlichkeit (S. 62 unten) und mindestens zweier Redaktionen (S. 63 2. Absatz) der Chronik Rechnung getragen, sondern auch die neuen Texte selbst bestätigen ihre These. Denn die drei ihrem Inhalte nach aufeinanderfolgenden Tafeln B.M. 21901, 22047 und 21946 weisen trotz verschiedenen Formen und Schreibern (vgl. S. 2) einen durch Stichzeilen gekoppelten fortlaufenden Text auf, während die letztgenannte wiederum mit einer Stichzeile auf die uns fehlende folgende Tafel weist und die zwei durch Lücken von diesem Gros getrennten Tafeln B.M. 25127 und 25124 nach dem Vf. von derselben Hand geschrieben sind wie 22047. Gewiss sind wir noch weit davon entfernt, die Serie "Babylonische Chronik" rekonstruieren zu können, aber die Arbeitshypothese (wie wir vorsichtig sagen wollen), dass sie existierte, hat sich dem neu hinzugekommenen Materiale gegenüber bestens bewährt.

Den für das richtige Verständnis des Textes wichtigen Bemerkungen Albrights oben Nr. 3, S. 33, und von Sodens, oben Nr. 11, S. 319-321, auf die ausdrücklich verwiesen sei, kann man noch das Folgende hinzufügen.

S. 50 f. Da die Chronik sonst stets streng chronologisch berichtet, ist das Datum "Monat Ajaru" (= II.), Z. 12, nach "12. Ululu" (= VI.), Z. 4, und "Monat Tašrītu" (= VII.), Z. 6, sehr auffällig, wenn der Abschnitt Z. 1-17, der die ganze Vorderseite der Tafel füllt, nur ein einziges Jahr behandelt, wie Vf. annimmt. Eine andere Auffassung scheint jedoch zu unüberwindlichen Schwierigkeiten zu führen. Z. 1. könnte man sich ergänzt denken zu "[Im Monate *n*,] als [Nabopolassar seine Truppen] nach Babylon schickte, ...". Die in Z. 1-4 beschriebenen Kämpfe dürften in Babylon selbst stattgefunden haben. Nabopolassar(?) vertreibt die assyrische Garnison aus der Stadt (Z. 3) und setzt seinen eigenen Kommandanten o.ä. dort ein (Z. 4). In Z. 2 lies statt "in the late afternoon" mit Goetze, *Annual of the Am. Schools of Or. Res.* 31 (1956), S. 34, "den ganzen Tag". In Z. 15 übersetze "bestieg in Babylon den Thron. (Im) Thronbesteigungsjahre des Nabopolassar, im Monat Addaru (= XII.)". S. 58 Z. 35. "*bal-ri*" wäre als sumerisches Wort BAL.RI zu umschreiben.

Leiden F. R. Kraus

---

[1]) *Zeitschrift für Assyriologie* 37 (1927), S. 61-65 mit Tabelle S. 66.

BOOK LIST [1])

Antiquity and Survival, Vol. II No. 2/3 "The Holy Land". New lights on the prehistory and early history of Israel. Published in co-operation with the Hebrew University, Department of Antiquities and Israel Exploration Society. The Hague, Holland 1957. Contributors: AHARONI; AMIRAN; AVIGAD; AVI-YONAH; M. DOTHAN; T. DOTHAN; GLUECK; YADIN; YEIVIN; KAHANE; KINDLER; and PERROT.

Bijbels Woordenboek, Afl. 5, Samaritanen — Zijde. 2nd edition, now complete (1954-1957), Roermond. A guide for Bible readers, conveniently arranged, valuable and up to date, composed by R. C. authors.

Introduction à la Bible, sous la direction de A. ROBERT et A. FEUILLET. Tome I. Introduction générale par A. BARUCQ; H. CAZELLES; P. GRELOT, p. 1-275; Ancien Testament par E. CAVAIGNAC; P. GRÉLOT; H. CAZELLES; J. DELORME; A. GELIN; P. AUVRAY; H. LUSSEAU; A. LEFÈVRE, p. 278-836; Index et Cartes. Tournai (Belgique) 1957.

Ce Manuel, destiné aux établissements catholiqus d'enseignement religieux supérieur, donne un large tableau de l'état des questions, d'exégèse et des lignes de recherche actuelles.

Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert, Bloud et Gay, Paris 1957. 580 pp.; 3 phot., 2 index. Importantes contributions de ALBRIGHT; DRIVER; YEIVIN; VINCENT; ZIMMERLI; EISSFELDT; GARCIA CORDERO; RINGGREN; DRIOTON; JACOB; CAZELLES; ROWLEY..

G. AUZOU, *La tradition biblique, histoire des écrits sacrés du peuple de Dieu*, L'Orante, Paris 1957, 451 pp.

G. FOHRER, *Messiasfrage und Bibelverständnis*, Tübingen 1957. 47 p. D.M. 3.80.

A. JAUBERT, *La date de la Cène, calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Gabalda, Paris 1957. 157 pp. et tableaux. Ce volume intéresse l'ancien Testament par l'étude du calendrier, déjà abordée par l'auteur dans cette revue.

K. M. KENYON, *Digging up Jericho*, E. Benn, London 1957. 267 pp., 65 plates, 18 fig. 30s. The main results of the excavations carried out at Jericho between 1952 and 1956, described by the Director of the British School of Archaeology at Jerusalem, Miss Kenyon. A very fine book of great value.

J. LIVER (ed.), *Studies in the Dead Sea Scrolls*, lectures delivered at the 3rd annual conference (1957) in memory of E. L. Sukenik. Jerusalem (Isr.) 1957. 122 pp. In Hebrew. Contributors: GEVARYAHU; TALMON; YADIN; LIVER; LICHT; FLUSSER; and RABIN.

F. MICHAELI, *L'ancien Testament et l'Eglise chrétienne d'aujourd'hui*, Neuchâtel-Paris 1957. 78 pp.

S. MOSCATI, *Ancient Semitic Civilizations*, Elek Books, London 1957. 254 pp. 25 sh.

P. OSCHWALD, *Le livre de Daniel*, Neuchâtel-Paris 1957. 79 pp.

H. H. ROWLEY, *The Teacher of Righteousness and the Dead Sea Scrolls*, in the "Bulletin of the John Rylands Library", Vol. 40, No. 1, Sept., 1957. Manchester 1957. 3/6. 33 pp.

B. N. WAMBACQ, *Jeremias, Klaagliederen, Baruch, Brief van Jeremias*, Roermond 1957. 394 pp. Bound Dutch fl. 19,60. Translation and Commentary.

A. S. VAN DER WOUDE, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân*, Assen, 1957. 274 pp. Thesis Groningen.

A. S. VAN DER WOUDE, *De Dankpsalmen*, Proost en Brandt, Amsterdam 1957. 100 pp. Dutch fl. 4,90. A translation of 1 Q Hodayoth.

---

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

'ONQELOS MANUSCRIPT WITH BABYLONIAN TRANSLITERATED VOCALIZATION IN THE VATICAN LIBRARY

(MS. Eb. 448)

BY

A. DIEZ MACHO

Barcelona

1. — Several years ago, the "Consejo Superior de Investigaciones Científicas" and the "Biblioteca de Autores Cristianos", upon the suggestion of Ibáñez MARTIN, then Minister of National Education in Spain, drafted a joint plan of editing a Polyglot Bible. They intended to continue a national tradition in so far as the two first Polyglot Bibles in existence—the "Complutensis" (Alcalá, 1515) and "Biblia Regia" (Antwerp, 1569-73)—were edited by Spanish scholars. This new Polyglot Bible was scheduled to contain the following texts: Massoretic text, LXX, New Testament in Greek, Targumim, Vulgate, Vetus "Hispana", Peshiṭta, Coptic Sahidic version and the Spanish translations of Hebrew and Greek texts. I was entrusted with the edition of the Targumim.

I started with 'Onqelos on the Pentateuch. BERLINER's text—a reprint of Sabbioneta edition—does not measure up to present day standards. Therefore I looked for another text visiting foreign libraries of Italy, France and England. In Oxford I got in touch with Paul KAHLE. KAHLE's advice—already expressed in his *MdO* and *Cairo Geniza*—was to edit the 'Onqelos of Sabbioneta excluding all the "Tiberian" vocalizations.

From the very beginning of these researches, I contacted another leading scholar in targumic studies, Dr. A. SPERBER, who for many years, had ready for publication a critical edition of 'Onqelos and of the Former Prophets Targum. SPERBER's suggestion was to publish, as basic text for 'Onqelos, the Ms. Eb. 448 of the Vatican Library. The value of this Codex had been discovered by SPERBER in a facsimile reproduction of a page of the same Ms. contained among the *Specimina Codicum Orientalium* of E. TISSERANT [1]): he realised that this page

[1]) Ed. Bonn, 1914. See Plate 4 reproducing part of f. 152 of the 448 Ms.

exhibits, in Tiberian vowel signs, a genuine Babylonian vocalization.

In summer 1952, I examined in the Vatican Library the Ms. 448, and on the results of this examination a long study is printed in the *Jubilee Volume*, *I*, dedicated to Prof. Millás (Barcelona, 1954).

My concern here is to deal with some aspects of 448 Ms. which in the study referred to, are treated in a summary way or are not treated at all. But first let us introduce the Ms. Eb. 448 itself.

2. — The 448 is a Codex written in vellum, containing Hebrew Pentateuch and Targum 'Onqelos in alternating verses, in 349 folios. The text is arranged in three columns a page. On upper and lower margins is the Masora magna. The Masora parva is on the intercolumn margins and it offers mainly massoretic notes to the Hebrew, occasionally to the Targumic text. The vocalization of the Hebrew text has no special interest. It is the ordinary Tiberian punctuation. Targum vocalization was put first according to the Babylonian laws of vocalization, but a late second hand [1]) corrected the first hand vocalization and changed it in an uniform and very consistent Tiberian punctuation similar to that exhibited by the yemenite Mss. of 'Onqelos, the Brit. Mus. Or. 2363 and 1467. Masoretic notes mostly are of the first hand; several are of second hand.

3. — *Date of* 448 *Ms.* Two chronological indications are in the same Ms.: a) In f. 349 v., we read this colophon written in small cursive handwriting: נשלם בשנת ה אלפים יבֵ לפק "completed in the year 5012" (1252 A.D.). But this note is lately written over an underlying colophon of nine lines, completely faded out, and it seems to refer to the completion of the second hand correction. In addition: it is contradictory in itself, because it gives the figure of the thousands (ה) and claims to give the date לפק: "according to the short dating" (namely: without the figure of the thousands).

Tisserant [2]) entirely disregards this date, considering it as a XV cent. addition.

b) A second chronological note is found in the upper margin of the next folio 350 ro., in which the number 5844 is written in arabic figures. This date—in which the number 5 is plainly a wrong substitution of 4—secures a date (4844-3750=1084) that in all probability is the true date of 448 I.

---

[1]) In the following pages, 448 I, or simply I, stands for first hand vocalization; 448 II, or II, for second hand vocalization; Sab. for 'Onqelos edited in Sabbioneta, 1557.

[2]) *Specimina*... pag. 15.

TISSERANT [1]) assigns as date the XI cent. without producing evidence. But ASSEMANI [2]), relying on the first chronological note, asserts "codex... scriptus est anno Creationis mundi 5012, Christi 1253". Prof. J. SCHIRMANN, who at our request, examined the colophon and some photostats of the Ms. had no objection against the XIII cent. dating. KAHLE and M. LUTZKI [3]) support the earlier date.

The paleographical evidence favours undoubtedly a XI cent. date [4]).

There is a conspicuous group of certainly old Hebrew Biblical Mss., written is square handwriting, which exhibits a peculiar square character: viz. the 14 Mss. of which facsimiles are attached to *MdW*, I; the Ms. Or. 4445 of the British Museum [5]) dated by Ch. D. GINSBURG c. 820-50 A.D., and by KAHLE in the tenth cent.; the Aleppo Codex [6]) of the same age; the Cairo Codex of Moshe ben Asher containing Former and Latter Prophets, dated 895 A.D. [7]); the Codex Petropolitanus of the Latter Prophets of 916 A.D. [8]). The same old square

---

[1]) Idem, *Ibid.*,

[2]) Cf. their *Cat. cod. Manuscr. Bibl. Apost. Vat.*; vol. I, (codd. Hebr.) ed. photost., Paris, 1926, p. 405.

[3]) I have to mention here with deep thankfulness Mr. LUTZKI's continuous and very competent help in my researches in the Jewish Theological Seminary Library of New York, chiefly in the field of Hebrew paleography, in which he excels as prominent scholar.

[4]) We are well aware of the risks of Hebrew palaeographical dating. M. GASTER (*The Tittled Bible*, London, 1927, p. 4) has written :"Hebrew paleography is still in its infancy". A. NEUBAUER (*Facsimiles of Hebrew Mss. in the Bodleian Library*, Oxford, 1886, preface A2) stresses the great difficulty underlying in the dating of the Mss. written in square character. Late Prof. L. GINSBERG in a private communication pointed out that mistakes of several centuries can easily occur, because a very similar handwriting lasts throughout the centuries in the different countries. However, Hebrew paleography is now in a better position by the discovery and publication of old dated Hebrew Mss. KAHLE published, in *MdW* I, plates of 14 Mss., of the Firkowitz II Collection, and these Mss. "mit Sicherheit aus der Zeit von Beginn des 10. bis zum Beginn des 12. Jahrhundert zu datieren sind" (*MdW* I, p. 18). The Cairo Geniza, too, offers Mss. evidence which helps us to date early Hebrew scripts.

[5]) CH. D. GINSBURG, *Introduction to the critico-massoretic Edition of the Bible*, p. 469, reproduces a page (Lev. xi 4-21). Cf. the description of the Mss. on pp. 469-474. Concise description and a plate of the same Ms. in GINSBURG, *A series of XV Facsimiles of Manuscripts of the Hebrew Bible* (London, 1897). Cf. also MARGOLIOUTH's, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Mss. in the British Museum*, part. I, 1899, pp. 36-39 and plate I at the end.

[6]) Cf. a plate of this Ms. in W. WICKES, *A Treatise on the accentuation of the* 21 *so-called Prose Books of the Old Testament*, Oxford, 1887.

[7]) Cf. two facsimiles in A. NEUBAUER, "An Account of the earliest Mss. of the Old Testament", in *Studia Biblica et Ecclesiastica*, vol. III (Oxford, 1891), pp. 25-27.

[8]) Cf. H. STRACK's edition, St. Petersburg, 1876. Cf. GINSBURG, *A Series of*

BOOK LIST [1]

Antiquity and Survival, Vol. II No. 2/3 "The Holy Land". New lights on the prehistory and early history of Israel. Published in co-operation with the Hebrew University, Department of Antiquities and Israel Exploration Society. The Hague, Holland 1957. Contributors: AHARONI; AMIRAN; AVIGAD; AVI-YONAH; M. DOTHAN; T. DOTHAN; GLUECK; YADIN; YEIVIN; KAHANE; KINDLER; and PERROT.

Bijbels Woordenboek, Afl. 5, Samaritanen — Zijde. 2nd edition, now complete (1954-1957), Roermond. A guide for Bible readers, conveniently arranged, valuable and up to date, composed by R. C. authors.

Introduction à la Bible, sous la direction de A. ROBERT et A. FEUILLET. Tome I. Introduction générale par A. BARUCQ; H. CAZELLES; P. GRELOT, p. 1-275; Ancien Testament par E. CAVAIGNAC; P. GRÉLOT; H. CAZELLES; J. DELORME; A. GELIN; P. AUVRAY; H. LUSSEAU; A. LEFÈVRE, p. 278-836; Index et Cartes. Tournai (Belgique) 1957.

Ce Manuel, destiné aux établissements catholiqus d'enseignement religieux supérieur, donne un large tableau de l'état des questions, d'exégèse et des lignes de recherche actuelles.

Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert, Bloud et Gay, Paris 1957. 580 pp.; 3 phot., 2 index. Importantes contributions de ALBRIGHT; DRIVER; YEIVIN; VINCENT; ZIMMERLI; EISSFELDT; GARCIA CORDERO; RINGGREN; DRIOTON; JACOB; CAZELLES; ROWLEY.

G. AUZOU, *La tradition biblique, histoire des écrits sacrés du peuple de Dieu*, L'Orante, Paris 1957, 451 pp.

G. FOHRER, *Messiasfrage und Bibelverständnis*, Tübingen 1957. 47 p. D.M. 3.80.

A. JAUBERT, *La date de la Cène, calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Gabalda, Paris 1957. 157 pp. et tableaux. Ce volume intéresse l'ancien Testament par l'étude du calendrier, déjà abordée par l'auteur dans cette revue.

K. M. KENYON, *Digging up Jericho*, E. Benn, London 1957. 267 pp., 65 plates, 18 fig. 30s. The main results of the excavations carried out at Jericho between 1952 and 1956, described by the Director of the British School of Archaeology at Jerusalem, Miss Kenyon. A very fine book of great value.

J. LIVER (ed.), *Studies in the Dead Sea Scrolls*, lectures delivered at the 3rd annual conference (1957) in memory of E. L. Sukenik. Jerusalem (Isr.) 1957. 122 pp. In Hebrew. Contributors: GEVARYAHU; TALMON; YADIN; LIVER; LICHT; FLUSSER; and RABIN.

F. MICHAELI, *L'ancien Testament et l'Eglise chrétienne d'aujourd'hui*, Neuchâtel-Paris 1957. 78 pp.

S. MOSCATI, *Ancient Semitic Civilizations*, Elek Books, London 1957. 254 pp. 25 sh.

P. OSCHWALD, *Le livre de Daniel*, Neuchâtel-Paris 1957. 79 pp.

H. H. ROWLEY, *The Teacher of Righteousness and the Dead Sea Scrolls*, in the "Bulletin of the John Rylands Library", Vol. 40, No. 1, Sept., 1957. Manchester 1957. 3/6. 33 pp.

B. N. WAMBACQ, *Jeremias, Klaagliederen, Baruch, Brief van Jeremias*, Roermond 1957. 394 pp. Bound Dutch fl. 19,60. Translation and Commentary.

A. S. VAN DER WOUDE, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân*, Assen, 1957. 274 pp. Thesis Groningen.

A. S. VAN DER WOUDE, *De Dankpsalmen*, Proost en Brandt, Amsterdam 1957. 100 pp. Dutch fl. 4,90. A translation of 1 Q Hodayoth.

---

[1] The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

'ONQELOS MANUSCRIPT' WITH BABYLONIAN TRANSLITERATED VOCALIZATION IN THE VATICAN LIBRARY

(MS. Eb. 448)

BY

A. DIEZ MACHO

Barcelona

1. — Several years ago, the "Consejo Superior de Investigaciones Científicas" and the "Biblioteca de Autores Cristianos", upon the suggestion of Ibáñez MARTIN, then Minister of National Education in Spain, drafted a joint plan of editing a Polyglot Bible. They intended to continue a national tradition in so far as the two first Polyglot Bibles in existence—the "Complutensis" (Alcalá, 1515) and "Biblia Regia" (Antwerp, 1569-73)—were edited by Spanish scholars. This new Polyglot Bible was scheduled to contain the following texts: Massoretic text, LXX, New Testament in Greek, Targumim, Vulgate, Vetus "Hispana", Peshiṭta, Coptic Sahidic version and the Spanish translations of Hebrew and Greek texts. I was entrusted with the edition of the Targumim.

I started with 'Onqelos on the Pentateuch. BERLINER's text—a reprint of Sabbioneta edition—does not measure up to present day standards. Therefore I looked for another text visiting foreign libraries of Italy, France and England. In Oxford I got in touch with Paul KAHLE. KAHLE's advice—already expressed in his *MdO* and *Cairo Geniza*—was to edit the 'Onqelos of Sabbioneta excluding all the "Tiberian" vocalizations.

From the very beginning of these researches, I contacted another leading scholar in targumic studies, Dr. A. SPERBER, who for many years, had ready for publication a critical edition of 'Onqelos and of the Former Prophets Targum. SPERBER's suggestion was to publish, as basic text for 'Onqelos, the Ms. Eb. 448 of the Vatican Library. The value of this Codex had been discovered by SPERBER in a facsimile reproduction of a page of the same Ms. contained among the *Specimina Codicum Orientalium* of E. TISSERANT [1]): he realised that this page

[1]) Ed. Bonn, 1914. See Plate 4 reproducing part of f. 152 of the 448 Ms.

exhibits, in Tiberian vowel signs, a genuine Babylonian vocalization.

In summer 1952, I examined in the Vatican Library the Ms. 448, and on the results of this examination a long study is printed in the *Jubilee Volume*, *I*, dedicated to Prof. MILLÁS (Barcelona, 1954).

My concern here is to deal with some aspects of 448 Ms. which in the study referred to, are treated in a summary way or are not treated at all. But first let us introduce the Ms. Eb. 448 itself.

2. — The 448 is a Codex written in vellum, containing Hebrew Pentateuch and Targum 'Onqelos in alternating verses, in 349 folios. The text is arranged in three columns a page. On upper and lower margins is the Masora magna. The Masora parva is on the intercolumn margins and it offers mainly massoretic notes to the Hebrew, occasionally to the Targumic text. The vocalization of the Hebrew text has no special interest. It is the ordinary Tiberian punctuation. Targum vocalization was put first according to the Babylonian laws of vocalization, but a late second hand [1]) corrected the first hand vocalization and changed it in an uniform and very consistent Tiberian punctuation similar to that exhibited by the yemenite Mss. of 'Onqelos, the Brit. Mus. Or. 2363 and 1467. Masoretic notes mostly are of the first hand; several are of second hand.

3. — *Date of* 448 *Ms.* Two chronological indications are in the same Ms.: a) In f. 349 v., we read this colophon written in small cursive handwriting: נשלם בשנת ה אלפים יבֵּ לפק "completed in the year 5012" (1252 A.D.). But this note is lately written over an underlying colophon of nine lines, completely faded out, and it seems to refer to the completion of the second hand correction. In addition: it is contradictory in itself, because it gives the figure of the thousands (ה) and claims to give the date לפק: "according to the short dating" (namely: without the figure of the thousands).

TISSERANT [2]) entirely disregards this date, considering it as a XV cent. addition.

b) A second chronological note is found in the upper margin of the next folio 350 ro., in which the number 5844 is written in arabic figures. This date—in which the number 5 is plainly a wrong substitution of 4—secures a date (4844-3750=1084) that in all probability is the true date of 448 I.

---

[1]) In the following pages, 448 I, or simply I, stands for first hand vocalization; 448 II, or II, for second hand vocalization; Sab. for 'Onqelos edited in Sabbioneta, 1557.

[2]) *Specimina*... pag. 15.

TISSERANT [1]) assigns as date the XI cent. without producing evidence. But ASSEMANI [2]), relying on the first chronological note, asserts "codex... scriptus est anno Creationis mundi 5012, Christi 1253". Prof. J. SCHIRMANN, who at our request, examined the colophon and some photostats of the Ms. had no objection against the XIII cent. dating. KAHLE and M. LUTZKI [3]) support the earlier date.

The paleographical evidence favours undoubtedly a XI cent. date [4]).

There is a conspicuous group of certainly old Hebrew Biblical Mss., written is square handwriting, which exhibits a peculiar square character: viz. the 14 Mss. of which facsimiles are attached to *MdW*, I; the Ms. Or. 4445 of the British Museum [5]) dated by Ch. D. GINSBURG c. 820-50 A.D., and by KAHLE in the tenth cent.; the Aleppo Codex [6]) of the same age; the Cairo Codex of Moshe ben Asher containing Former and Latter Prophets, dated 895 A.D. [7]); the Codex Petropolitanus of the Latter Prophets of 916 A.D. [8]). The same old square

---

[1]) Idem, *Ibid.*,

[2]) Cf. their *Cat. cod. Manuscr. Bibl. Apost. Vat.*; vol. I, (codd. Hebr.) ed. photost., Paris, 1926, p. 405.

[3]) I have to mention here with deep thankfulness Mr. LUTZKI's continuous and very competent help in my researches in the Jewish Theological Seminary Library of New York, chiefly in the field of Hebrew paleography, in which he excels as prominent scholar.

[4]) We are well aware of the risks of Hebrew palaeographical dating. M. GASTER (*The Tittled Bible*, London, 1927, p. 4) has written :"Hebrew paleography is still in its infancy". A. NEUBAUER (*Facsimiles of Hebrew Mss. in the Bodleian Library*, Oxford, 1886, preface A2) stresses the great difficulty underlying in the dating of the Mss. written in square character. Late Prof. L. GINSBERG in a private communication pointed out that mistakes of several centuries can easily occur, because a very similar handwriting lasts throughout the centuries in the different countries. However, Hebrew paleography is now in a better position by the discovery and publication of old dated Hebrew Mss. KAHLE published, in *MdW* I, plates of 14 Mss., of the Firkowitz II Collection, and these Mss. "mit Sicherheit aus der Zeit von Beginn des 10. bis zum Beginn des 12. Jahrhundert zu datieren sind" (*MdW* I, p. 18). The Cairo Geniza, too, offers Mss. evidence which helps us to date early Hebrew scripts.

[5]) CH. D. GINSBURG, *Introduction to the critico-massoretic Edition of the Bible*, p. 469, reproduces a page (Lev. xi 4-21). Cf. the description of the Mss. on pp. 469-474. Concise description and a plate of the same Ms. in GINSBURG, *A series of XV Facsimiles of Manuscripts of the Hebrew Bible* (London, 1897). Cf. also MARGOLIOUTH's, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Mss. in the British Museum*, part. I, 1899, pp. 36-39 and plate I at the end.

[6]) Cf. a plate of this Ms. in W. WICKES, *A Treatise on the accentuation of the* 21 *so-called Prose Books of the Old Testament*, Oxford, 1887.

[7]) Cf. two facsimiles in A. NEUBAUER, "An Account of the earliest Mss. of the Old Testament", in *Studia Biblica et Ecclesiastica*, vol. III (Oxford, 1891), pp. 25-27.

[8]) Cf. H. STRACK's edition, St. Petersburg, 1876. Cf. GINSBURG, *A Series of*

character, according to KAHLE [1]), is to be found in a great amount of MSS. of the Firkowitz II Collection in St. Petersburg. Most of the Geniza fragments provided with superlinear vocalization show the same old handwriting and they belong, if we accept KAHLE's dating, to the VII-IX centuries A.D. [2]), a date which seems to be too early for the majority of these superlinear fragments. [3])

After a careful examination and comparison of the handwriting of 448 Ms. with the above listed material, we conclude that our Ms. is one of the group, showing in its writing the typical features of those Mss.: the upper stroke of the *lamed* is lengthened whenever it is not in conflict with another letter, and for this reason, in the first lines of the columns and at the end of the lines; and what is more peculiar, the lower stroke of the same letter is very short and unintentional, showing a close proximity to the original Hebrew *lamed*. Final *nun* is short. The lower left shaft of the *he* very often is not separated from the upper horizontal stroke, and in many instances it can hardly be distinguished from the *ḥet*. The perpendicular stroke of the *quph* still remains attached to the top. The *'aleph* left *yodh* starts from the top of the middle stroke and is rather stretched forwards and turns to the left. *Shin* and *sin* have the dot inside the two *yodhs* and

XV Facsimiles... plate II (Is. xiv 31b-xvi 3a.) Cf. also his *Introduction to the critico-massoretic Edition*.. pp. 375-76. Cf. a plate in the *JE*. vol. III, p. 179.

[1]) Cf. *MdW* I, p. 18.

[2]) Cf. P. KAHLE, *Die Hebräische Bibel Handschriften aus Babylonien*, mit Faksimiles von 70 HSS. (Sonderdruck aus der *ZAW*, Vol. 46; Giessen, 1928); p. 9: "Aber wenn man bedenkt dass der Petersburger Prophetenkodex, der vom Jahre 916 datiert is, zu den allerspätesten dieser Fragmente zu stellen ist, kommt man ohne weiteres zu dem Schluss dass diese Bibelfragmente aus Babylonien im grossen und ganzen aus den 7-9 nachchristlichen Jahrhundert stammen", Cf. KAHLE, *The Cairo Geniza*, (London, 1947), p. 47.

[3]) On the point of view of KAHLE, *Die Hebräischen Bibel Handschriften*... p. 9: The Babylonian Mss. punctuated with simple vocalization "in grossen und ganzen" date from the VII and VIII centuries A.D. Those punctuated with complicated vocalization essentially come from the IX cent. Whatever be the truth of these statements, they cannot be understood as denying the existence of Babylonian Mss. written in the subsequent centuries. In the הגהות מימוניות to the *Mishne Tora* of Maimonides (Cf. Cap. VII of Hilkot Séfer Tora par. 10) a disciple of Meir of Rottenburg says about the right arrangement of the text of the *Tora*: את כל זה מצאתי בספרים הטובים מאשור: All these things I have found in the good books (Mss.) coming from Babylonia. We have found in the Jewish Theological Seminary of New York and in the Bodleian Library many Babylonian Mss. of recent date, several of them on paper: Cf. "Importante hallazgo bíblico", "*Estudios Bíblicos*", XIII, 1954, pp. 207-210, and "Nuevos Mss. importantes bíblicos o litúrgicos, en hebreo o arameo". *Sefarad*, XVI, 1956 pp. 6-8; 18-19. Mss. 4.083, f. 11 and 4.084, ff. 1-11 of the Nat. Library of Strasbourg are not older than the XII-XIII cent. They are Babyl. Mss., the second is on paper.

not on their top. Summarizing, in order not to extend this arid enumeration: the general outlook of the 448 handwriting fits in an excellent manner with the shape of the writing of Mss. dated in the tenth or eleventh centuries A.D.

To complete the lines, 448—like the Mss. referred to—adds some kind of dots or shortened letters. The usual verse-separation marks are very narrow and not extending to the whole hight of the last letter.

Special palaeographical similarity is observed among 448 and Mss. II Firkowitz 39, dated 989 A.D. [1]), II Firkowitz 115 of 994 A.D. [2]), B. 19a. of St. Petersburg Library dated 1008 A.D. [3]) and II Firkowitz 225, consecrated 1017 A.D. [4])

The old date of 448 is strongly suggested by *its complete ressemblance* with the Ms. 232 (E.N.A. 346) of the JThS. of New York, a Codex bought by E. N. Adler at Teheran in Oct. 1896 as coming from the Geniza at Jazd. This Codex has 111 leaves; 21 lines; 22 × 27,5 cents. It contains Latter Prophets with Masora. It is considered the oldest Bible in the Adler Collection, belonging to the X century.

For all these reasons we should consider correct for 448 a XI cent. date.

4. — *The provenance of* 448. Regarding the place where a Hebrew Ms. comes from, palaeography is by far more sure than dealing with chronology. By the differences in handwriting one can easily distinguish whether the Ms. is Western or Oriental, Sephardic or Ashkenazi, and so on. But one has to keep in mind not to confuse the origin of the writing with the origin of the written text inasmuch as an oriental scribe, for instance, may have copied a western text and vice versa.

In the case of 448, its handwriting is oriental, by which word we mean the broad region comprising Babylonia, Persia, Palestine and Egypt. It is probable that our Ms. has been written in Egypt, where Palestinian Jews and Jews coming from the Babylonian academies —closed in the tenth cent.—joined the old Jewish population.

According to Kennicott's list of Hebrew Mss., 448 would be "codex hispanice scriptus" [5]) .Concerning the Ms. Or. 4445 of the

---

[1]) Cf. *MdW* I, plate 21/5.
[2]) Cf. *MdW* I, plate 22/6.
[3]) Cf. *MdW* I, plate 23/7.
[4]) Cf. *MdW* I, plate 24/8.
[5]) Cf. Kennicott, *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*, Oxonii, 1776-80, Dissertatio Generalis, p. 90, n. 233.

Br. Museum, GINSBURG made the same wrong statement [1]): "Is written in bold and beautiful characters of the Sephardic school". The confusion of Oriental with Sephardic [2]) writing is widespread since the Spanish Hebrew handwriting, as it is known, has its origin in Babylonia. But, in the case of 448 Ms. and Or. 4445, their writing relates them to Oriental, not to Spanish Mss.

The round shape of the Spanish hebrew letters is not developed in the 448 and other Oriental Mss. Another indication of its Oriental origin is the fact that the 448 Ms. is written with a reed pen (Kalamus), as it was used in the Orient and not by a quill which was the practice in Europe since early times. The arrangement of the consonantal text argues also in some cases for oriental provenance: The Oriental wrote as in 448, (Cf. Gn. xiv 1), the proper name כדרלעמר in one word, whilst Western scribes divided the name כדר לעמר. Its separated writing of כס יה (Ex. xvii 16), indicates also Oriental origin, although the writing in two words of בית אל would indicate Western origin [3]).

As for the vocalic text of 448, we are going to prove its Oriental Babylonian character.

Even the second hand notes—a large note on f. 149 v° and quite a number of marginal variant readings—are additions in a late rabbinical Oriental writing.

---

[1]) GINSBURG, *A series of XV facsimiles...*, plate I.

[2]) In some cases it is difficult to say whether the Ms. is Oriental or Sephardic, so for instance in the case of Ms. 4017 of the Nat. Library of Strasbourg, a Ms. of ʿOnqelos most likely coming from the Cairo Geniza.

[3]) We do not attach much value to these criteria:

a) because there is no agreement among the authors. In the lines above we have followed GINSBURG's *Introduction...* pp. 199-205; and his *The Masora compiled from Mss.*, vol. III (London, 1885), Preface. Here GINSBURG answers DELITZSCH and BAER's criticism of his statements concerning Bēt-ʾEl and other words. The oriental reading is:

for GINSBURG	for DELITZCH-BAER [and BERLINER, (*Targ. Onqelos.* II, p. 144)]
ביתאל	בית אל
כדרלעמר	כדר לעמר
כס יה	כסיה
גלעד	גל עד
חזרמות	חזר מות
פוטיפרע	פוטי פרע

As a matter of fact, 448 reads בית אל in Gn. xii 8; xxxi 13; xxxv 1, 3, 6, 7, 8, 15; כדרלעמר Gn. xiv 1, 4, 5, 9, 17; גלעד Gn. xxxi 47, 48; פוטי פרע Gn. xli 45, 50; xlvi 20.

b) because in proper names the Targum can be influenced by the Hebrew text; and 448 the Hebrew text is entirely a Western text; for this reason *Kī qarōb yōm...* belongs to Dt. xxxii 35 and *ānī ʾamīt* to Dt. xxxii 39 b. and do not constitute the beginning of another verse as it happens with the Madinḥae.

The two first folios, which were lost, have been supplied by a later hand, and are written in German square character.

That 448 was already in Italy at the beginning of the XVII cent. is proved by the fact that a piece of parchment with cursive Judeo-Italian writing of that time [1]) is attached to the outer lower corner of f. 3.

5. — The exceptional value of 448 does not rest on its old and Oriental origin, but in the fact that it exhibits *the complete text of 'Onqelos vocalized by a first hand according to the Babylonian targumic vocalization*, although not in the customary superlinear signs, but in sublinear puncuation.

Here we will concern ourselves solely with the vocalic text of 'Onqelos. Even if in the 'Onqelos consonantal text, the targumic Mss. offer many variants, the real variety lies in 'Onqelos' vocalic text. But, in spite of the impressive amount of different vocalic readings in the 'Onqelos Mss., one can distinguish four groups of vocalization: viz. two with superlinear vocalization (*Babylonian* and *Yemenite* 'Onqelos Mss.); two with sublinear punctuation ('Onqelos Mss. with *Tiberian* vocalization, and 'Onqelos Mss. with *Babylonian transliterated* vocalization). The more valuable vocalic texts are the Babylonian, because they keep the original punctuation of 'Onqelos. We have found in the JThS of New York, almost the entire Babylonian superlinear text of 'Onqelos in different Mss. (Mss. 152, 133 a., 131). From Ex. only Ex. iii 22-viii 15 in Ms. 153. We could trace other Babylonian fragments of Ex. (Ex. iii 12-iv 9; xxvi 18-xxvii 4) in a Ms. of the National Library of Strasbourg. [2])

The other vocalizations are valuable in so far they preserve more or less closely the Babylonian system of punctuation: the Mss. vocalized in the Tiberian system are of no value; the Yemenite Mss., chiefly the old ones, have preserved a good number of Babylonian characteristics, mixed, however, with great Tiberian influence. In the group of Mss. with Babylonian transliterated vocalization, there is a small number of Geniza fragments and several complete 'Onqelos Mss. in

---

[1]) This parchment seems to contain a business-note: "Julita, Isacco; 1 lit. (=Lira); Agosto, 1600... Ottobre, 19".

[2]) With this find of superlinear Babylonian Mss., we are now in the position to edit the original text of the Oriental Targum to the Pentateuch ('Onqelos); but perhaps more important is the recent discovery we made of the *complete text of the old Palestinian Targum to the Pentateuch in the Vatican Library*. We are preparing its edition. Cf. "Una copia de todo el Targum jerosolimitano en la Vaticano" (Ms. Neofiti 1), *Estudios Bíblicos* XV (1956), pp. 446-7.

which the transliteration of the Babylonian "Vorlage" has many admixtures of Tiberian vocalization; take, for instance, Vat. Ebr. 482 and Can. Or. 62 of the Bodleian Library and 380 of the Casanatense Library. The Sabbioneta text is very closely related to a Babylonian "Vorlage". But so far as we know, *448 I is first in preserving the Babylonian vocalic "Vorlage" in a transliterated form.*

6. — To start with the more typical feature of the Babylonian vocalization, the conjunctive *vaw* before a word beginning with *shĕwa*, in 448 I is vocalised וְ (ֶ > וֶ), not וּ (= like in Tiberian and Yemenite punctuations). A few examples of 448 I: Ex. xl 3, 5, 8 וְתָשַׂוִי (II וּתְשׂוּי); xl 4 וְתָסַדַר (II וּתְסַדֵּר); xl 9, 10, 13, 15: וְתָרַבֵּי (II וּתְרַבִּי); xl 9, 11, 13: וְתָקַדֵּשׁ (וּתְקַדֵּשׁ); xl. 15: וְתָהֵי (II וּתְהִי); xl 12 וְתָקְרֵיב (II וּתְקְרִיב).

Often 448 I omits the vocalization of the *vaw*, a peculiarity which occurs very commonly in the Babylonian simple punctuation, but it never vocalizes וֶ. This Tiberian treatment of the *vaw* is the work of 448 II, who with remarkable patience has erased the dot of וְ and added a *shureq* וּ [1]).

Only very few Mss. punctuated with sublinear signs preserve the Babylonian scheme וֶ. Almost all are overcome by the Tiberian schema וּ. Even the yemenite Mss., even the 'Onqelos of Sabbioneta adopt always וּ. Only 448 I and a few Geniza fragments [2]) retain the Babylonian pattern. This attests in a peculiar way the fidelity of 448 I to its Babylonian "Vorlage".

7. — In 448 I, as in the Babylonian system, the *vaw* before the labials, is either punctuated with *shĕwa* וְ, or it remains unvocalized. Vocalization with *shureq* is the consistent correction of 448 II [3]) and also is the Tiberian treatment adopted by the Sabbioneta text and by Yemenite Mss. The vocalization וְ is preserved in 448 I and in some Geniza fragments. Cf., for instance, Ms. Adler 2587 (605) ff 8-11 and 22: an Oriental Ms. in paper, of the XV cent. A.D. ordinarily preserving

---

[1]) In some cases the *shureq* is added by 448 II and the *ḥireq* is not erased, vg. Ex. xxxii 32; xxxiii 13 וְכְעַן xl 19 וּכְרַס etc.

[2]) Cf., for instance, Ms. Adler 2587 (605), ff. 5-6. Ex. xii 4 וְנָטַל; xii 33 וְתָקִיפוּ; xii 35 וְלָבִישׁוּ, וְשָׁאִילוּ etc.

[3]) Sometimes 448 II forgets to erase the *shĕwa* or the erasion is imperfect: Ex. iv 30 וְמַלֵּיל (448 I); וְמַלֵּיל (448 II). Cf. Gn. xv 14, xxiii 19 etc.

וְ before the labials: Num. iii 44 וְמַלֵּיל; iii 34 וְמָאתָים (Hebrew), וְמָאתַן (Aramaic), etc... In Yemen it continued to occur in few Mss. until a relatively recent date (XVI cent.).

8. — The adherence of 448 I to the superlinear "Vorlage" seems to fade in its vocalic treatment of the vowelless gutturals: very often it vocalizes with *ḥaṭef pataḥ* what is fully alien to the Babylonian system. But we shall try now to justify this vocalization.

a) The ordinary Babylonian treatment of the vowelless gutturals א, ע is to endow them with full vowel instead of *shĕwa*: אֹמר, instead of אֲמר; ,אֹלֹהא, instead of אֲלהא, and so on.

b) The punctuation of such gutturals with simple *shĕwa* is considered typical Yemenite vocalization [1]) אֲרֹי; אֲמֹר; אֲלֹהֹא etc.

c) But we are in a position to prove that such a vocalization with *shĕwa* should be considered as genuine Babylonian: α) Our main evidence is taken from the Ms. Adler 2105 (501) f. 5, that is a Geniza fragment, in vellum, containing, in Hebrew and Aramaic, Ex. xxix 35-xxx 8 [2]). This Ms., listed by KAHLE as Ea, 7, is described in *MdO*, p. 217 as a good example of superlinear vocalization. And, in fact, no doubt that it is a Babylonian Ms., because in it there are vocalizations such as Ex. xxx 8 וֹבהעֲלֹת; Ex. xxix 36 וֹתרֹבֵי that are purely Babylonian. Now, in this Babylonian Ms., consistently the *shĕwa* is used for the vowelless gutturals in the Hebrew as well as in the Aramaic text: Ex. xxix 38, 39, 41, xxx 1 תֹעֲשֶׂה; xxix 38, 39, 41; xxx 4 תֹעֲבֵיד; xxix 36, 41; xxx 1, 3, 4, 5 תֹעֲבֵיד; xxix 36 עֲלוֹהֹי; xxx 1, 7 עלוֹהֹי; xxx 7 עֲלֹוי (*sic*); xxix 46 אֲנֹי (*bis*); אנֹא; אלהֹהוֹן; xxx 1 עֲעֹי; xxx 4 לֹאֲרֹיחֹיֹא (but xxx 5 אֲרֹיחֹיֹא); xxx 6 אֲרֹן; אֲוֹעֲד; אֲרוֹנֹא; סֹחֲדוֹתֹא. Cf. *MdO*, n. 11: Ex. xl 15 אֲבֹיהֹם; אֲבוהוֹן. This evidence shows that the punctuation אֲ, עֲ was used, too, by Babylonian scribes; but in view of the vocalization אֲרֹיחֹיֹא (Ex. xxx 5) and few other examples (Cf. *MdO*. n. 11—to be found in the fragment according to KAHLE's transcription), in which full vowel is put instead of *shĕwa*, we conclude that both punctuations are Babylonian and were promiscuously used.

---

[1]) Cf. *MdO*, p. 215.

[2]) Cf. a facsimile of this Ms. in KAHLE, *Die Hebräische Bibel Handschriften*.., plate 6. In *MdO*, 11, p. 6 is partially transcribed the fragment ($B4_{12}$) kept in Cambridge University Library.

β) Further evidence of the Babylonian treatment אָּ, עָּ, alternating with אַ, עַ we have gathered in our articles: "Fragmentos de Piyyuṭim de Yannay en vocalización babilónica", *Sefarad*, XV, 1955, pp. 305-309, and "Nuevos manuscritos importantes, bíblicos o litúrgicos, en hebreo o arameo", *Sefarad*, XVI, 1956, p. 10 (n. 34); and pp. 16-18.

From this evidence one can safely conclude that the full vowel and *shĕwa* punctuation on vowelless א, ע is fully Babylonian and that אַ, עַ no longer can be considered as a typical Yemenite feature.

9. — Now we are equipped to claim the fidelity of 448 I to its Babylonian "Vorlage" in the vocalization of the gutturals.

a) 448 I *often uses full vowel for vowelless gutturals*: 1/ *Pataḥ* α) The vowelless guttural is not preceded by particles: Ex. xxxix 42, 43 עַבְדוּ (II עֲבְדוּ); xl 10 עַבַד (II עֲבַד); xl 21 אַרוֹנָא (II אֲרוֹנָא); Lev. i 9 עַלְתָא (II עֲלְתָא). etc., etc.

β) The vowelless guttural is preceded by a particle. Ex. xl 10 דְעַלְתָא (II דַעֲלְתָא); xl 16 וְעַבַד (II וַעֲבַד); xl 18 (*bis*) וְאַקִים (II וַאֲקִים); xl 20 בְאַרונא (II בַאֲרונא); Lev. i 10 לְעַלְתָא (II לַעֲלְתָא); etc., etc.

These vocalizations are clear and purely Babylonian.

2/ *Qameṣ* α) The guttural is not preceded by particles. Gn. xx 16 אָמַר (II אֲמַר); xx 14 אָתִיב (II אֲתִיב); xxi 26 עָבַד (II עֲבַד); Lev. i 14 עָלְתָא (II עֲלְתָא) and countless examples of this kind.

β) The guttural is preceded by a particle. Ex. xxi 1 וְעָבַד (II וַעֲבַד); דְאָמַר (II דַיאֲמַר); Ex. xl 6 דְעָלְתָא (II דַעֲלְתָא), etc. This vocalization with *qameṣ* has been explained as an "hebraism". But further on we shall prove that in Babylonian vocalization *qameṣ* can be used instead of *pataḥ*.

b) 448 I *uses ḥaṭef pataḥ*. α) The guttural is not preceded by a particle. There is a considerable number of examples: אֲרֵי; אֲנָא; אֲמַר, for instance, are in 448 I almost always with this vocalization.

β) The guttural is preceded by a particle. Gn. xxi 9 וְחָזַת; xxi 10 וַאֲמַרַת; xxi 12 וַאֲמַר; xxi 14 וַאֲזַלַת; xxi 22 וַהֲוַה etc., etc.

How such punctuations with *ḥaṭef* can be transliterated from a Babylonian "Vorlage", if in the Babylonian vocalization there is no *ḥaṭef*?.

First explanation: If we recall that the gutturals can be punctuated —as stated—with *shĕwa*, the *naqdán* of 448 I could have found in its

"Vorlage" vocalizations like אֲרִי; אֲנָא; אֲמַר; וַאֲמַרְתְּ; וַאֲמַר; וַאֲזַלְתְּ; וַהֲוָה and so on. Now, a wise normal transliteration of the Bab. simple *shĕwa* is the Tiberian *shĕwa compositum* or *ḥaṭef*. The slavish transliteration by *shĕwa* found in some Geniza fragments, in Vat. Hebr. 482 and in many Yemen Mss. is too strange to the countries using Tiberian vocalization.

As a matter of fact we are allowed to conclude that the *ḥaṭefs* of 448 I are transliterations of a Babylonian simple *shĕwa* because 448 I actually transliterates a superlinear *shĕwa* by a *ḥaṭef* in the marginal note to Ex. xxxii 8 [1]) חֲמִיעַ.

Second explanation: The Babylonian "Vorlage" could have been punctuated in a complicated Babylonian system in which the vowelless gutturals are given a full vowel sign ֲ (short *pataḥ* without accent).

On this assumption the more scientific rendering of the Babylonian ֲ is the Tiberian *ḥaṭef-pataḥ* as adopted by 448 I. The transliteration of אֲרִי by אֲרִי; אֲנָא by אֲנָא; אֲמַר by אֲמַר and so on—transliteration that actually is to be found in quite a number of Mss.—does not render suitably the vocalic value of ֲ as the transliteration with *ḥaṭef*: אֲרִי, אֲנָא, אֲמַר etc.

Third explanation: The most probable explanation is that the "Vorlage" was provided with a simple defective Babylonian system of punctuation. Accordingly many vowelless gutturals were left without vowel sign. In these cases the transliterator obviously uses the Tiberian *ḥaṭef pataḥ*, a very wise rendering of the phonetic value of Babylonian *pataḥ* or *shĕwa* on these letters.

In conclusion: *The threefold vocalization of the vowelless gutturals by* 448 I *can be retained as faithful rendering of a Babylonian "Vorlage"*.

The only real objection [2]) is that the same Ms. mixes different

---

[1]) Both vocalizations are of 448 I.

[2]) One could object against 448 I transliterations on account of the *pataḥ ganub*. Such a *pataḥ* is found in Tiberian vocalization, in Yemenite Mss. and in Sabbioneta ʿOnqelos. In 448 I it is omitted in a fair number of cases (Ex. xxxiv 21; Num. xxiv 9; xxvi 65; Lev. xiv 5), but as a rule it has been put, and afterwards has been removed. Considering that, in Ex. xxxii 8, 448 I has put the *pataḥ ganub* of חֲמִיעַ, one can assume that such a vowel sign originates from 448 I. However, these *pataḥs* have been consistently erased, and it is very likely that 448 I corrected its own mistake, as it is hardly believable that 448 II would have erased a Tiberian vocalization, which he is introducing all over the Ms.

In support of the reliability of 448 I transliterations we must add that it ignores the *segol*. Instead of *segol*—a vowel sign alien to the Babylonian system—it vocalizes

vocalizations for the same vowelless gutturals. But the objection can be disregarded because in Babylonian vocalization—as previously stated—there can occurs in the same Ms. punctuations without vowel sign, with full vowel sign, and with *šĕwa* אמר, אָמר and אַמר, and confusion of *pataḥ* and *qameṣ* as we are going to prove.

10. — Perhaps, the more striking peculiarity of the 448 I vocalization is the persistent confusion of *ḥireq* and *ṣere*; of *shureq* and *ḥolem*; specially of *qameṣ* and *pataḥ*. [1]). Now, we shall try to explain how in a faithful transliteration of a Babylonian "Vorlage" this confusion of *pataḥ* and *qameṣ* is possible.

11. — First of all let us summarise the facts: a) *Suffix* ךָ ־. When attached to the prepositions or to the nouns, the prevalent vocalization of 448 I is ךָ ־ specially with the more disjunctives accents—but ךָ ־ in some words as אַחַךָ. In Sabbioneta ךָ ־ prevails over ךָ ־. When ךָ ־ is attached to the verbs, mainly to the Impf. form, 448 I vocalizes always ךָ ־.

---

with *pataḥ*, as it is done in Babylonian. Ex. xxxix 10 אַבַן; xxxix 30 קֹדַש etc.

One of the more characteristic features of the Babylonian vocalization is the substitution, here and there, of *šĕwa* by *ḥireq*, a substitution many times recorded in 448 I: Gn. xvii 24 תִשַעַ (II תְשַעַ); xxi 3, 6 יִתְיִלִיד (II יְתְיְלִיד); xxv 6 מַדְנָחָא (II מְדָנְחָא); Lev. v 21 יִחוּב (II יְחוּב) etc. Such a phenomenon occurs, too, in Western and Eastern Syriac in Etpe'el form and is one of the Babylonian characteristics preserved in Mss. Or. 1467 and Or. 2363 of the British Museum (Cf. DIETTRICH "Einige grammatische Beobachtungen zu drei in British Museum befindl. jemenit. Handschriften des Onqelostargums", *ZAW* XX (1900), pp. 153-157. We found the same characteristic in the Babylonian Mss. which we discovered in New York vg.: Mss. 131, 131a., 152, etc.

Like the Babylonian vocalization—and the Yemenite one—448 I does not know the "Verdünnung". One of the most painful corrections of 448 II was to change the *maqtal* Babylonian scheme of 448 I into the Tiberian *miqtal*. Ex. xxxix 28 מַכְנְסֵי (II מִכְנְסֵי); xl 2, 5, 6, 9, 17 etc... מַשְכָנָא (II מִשְכָנָא) etc. xl 2, 6, 12 מַשְכַן (II מִשְכַן). Finally 448 I always vocalizes כֹל (Bab. כֹל), and 448 II consistently changes the first hand vocalization in the Tiberian כָל־. In the punctuation of יָת 448 I keeps the Babylonian vocalization whilst Sabbioneta always has יַת, the latter being a vocalization only found in a very old and genuine Babylonian Ms. T-S.B. 10[5]. ('Onqelos, Gn. iii 16-vii 4).

[1]) We have dealt at length with the confusion of *ḥireq-ṣere*, *shureq-ḥolem* in the first Jubilee Volume dedicated to Prof. MILLÁS, "Un importante manuscrito targúmico en la Biblioteca Vaticana" (*Homenaje a Millas Vallicrosa*" C.S.I.C. Barcelona, 1954), vol. I, pp. 434-458. May I add here that not only in the Biblical Aramaic, but also in many 'Onqelos Mss. and even in printed texts such pairs of vowels signs are interchangeably used.

b) *Suffix* ה־. C. LEVIAS [1]) states that the traditional pronunciation of the Talmud Babli is ה֫ as in Syriac (not ה־ as in the Targum), and he adds that this different spelling is a sure test to distinguish the Eastern ה֫ from the Western Aramaic [2]) ה־, a criterion inadmissible because the Babylonian Mss. usually punctuate ה֫.

448 mixes ה֫ and ה־ vocalizations in pause and in context, although ה־ is prevalent. The same confusion is in Sabbioneta, where ה֫ prevails. These statements are valid to whatever word the suffix is attached.

c) *Abs. fem. pl. ending* ן֫. 448 I makes use indistinctly of ן֫ and ן־. The same thing in Sabbioneta that often disagrees with 448 I because Sabbioneta is more sensitive to the influence of the pause. Sabbioneta in pause prefers ן֫ [3]).

d) *Const. fem. pl. ending* יָת. 448 I and Sabbioneta often and in some peculiar words change יָת into יַת in the construct state. They vocalize, for instance, תּוֹלְדַת: Gn. x 1; xxv 12, 19; xxxvi 1, 9; xxxvii 2. Here again Sabbioneta is more sensitive to the influence of the accent.

e) *Interchange of patah and qames in the nouns*: Some examples: 448 I and Sab. טַב: Gn. xxix 19; xxx 20; xxxi 24, 29; xlix 11; Ex. xiv 12 etc. In pausa Sab. prefers טָב.

448 I עַן (Heb. צֹאן; Arab. ضأن), Gn. xxi 28; xxx 43; xxxii 7; Sab. עָן

448 I עָן: Gn. xxi 28; xxiv 35. Sab. xxi 28 עַן; xxiv 35 עָן.

448 I and Sab. שְׁלַם. Gn. xxix 6a.; 448 I שְׁלָם Gen. xxix 6b.; Sab. שְׁלָם, ibid.

---

[1]) Cf. his *Diqduq ăramit bablit*, (New York, 1930), p. 21.

[2]) According to G. DALMAN, *Grammatik des Jüdish-Palästinischen Aramäisch* (2nd. ed., 1905), pp. 109-110, 203-205, 395-396, the vocalization of this suffix was in Biblical, Talmudic and Targumic Aramaic both Oriental and Western ה־.

It is noteworthy that in Biblical Aramaic, together with the ordinary vocalization ה־ occurs also ה֫ in Dn. ii 11; iv 27; vi 18; vii 20; Esd. iv 15. Frank R. BLAKE, *A Resurvey of Hebrew tenses*. With an appendix: *Hebrew influence on Biblical Aramaic*, (Roma, 1951), p. 90, explains this latter punctuation as "hebraism".

[3]) It is remarkable that 448 I never changes the *patah* into *qames* in the abs. masc. pl. of the defective adjectives or participles: סְנֵי > סָנִן; מְלֵי > מָלַן etc. Also is to be noted that 448 I does not change *patah* and *qames* in some nouns; e.g. בְּנַן: Gn. xi 11, 13, 15, 17, 19, 21, 23, 24; xxix 16 etc.

448 I and Sab. אִיתַי and אֵיתַי in both cons. and abs. states [1]).

448 I and Sab. often change the nominal afformative ־ָן in both cons. and abs. states. Vocalizations such as עִידָן, דּוּכְרָן, אוּלְפָן, רִיקָן, פּוּרְקָן etc. are frequent in both texts [2]).

f) *Interchange of pataḥ and qameṣ in the verbs.* For instance: 448 I פְּלַח Gn. xxii 14; but רְגַז Ex. xi 8 (Sab. רָגַז).

In the infinitive *Pe'al* the forms *miqtāl* and *miqtal* are promiscuously used by 448 I and Sab. 448 II and Or. 2363 vocalize *miqtāl* in the absol. Infinitive and *miqtal* in const. Infinitive. The confusion of the two vowel signs is to be found even in present Participle Pe'al: sometimes קָטֵל, instead of קָטֶל; vg. 448 I אָזֵיל, Gn. xxiv 42.

The 3rd. fem. sing. pers. Perf. Pe'al of the verbs ל״א, ל״ה: is always הָוָה in the verb הוה; but normally קָרַת in the verb קרא.

g) The mixture of *pataḥ* and *qameṣ* in 448 I cannot be attributed to the influence exerted by the accent. From our study of the influence of the accent upon the vocalization of 448 I, Sab., and Or. 2363 the following conclusions may be drawn: a) the accent does not change ־ַ into ־ָ in 448 II or Or. 2363. b) the accent as a rule changes ־ַ into ־ָ in Sab. Sab. vocalizes ־ָנָא, ־ָהָא, ־ָה. c) In 448 I the major disjunctive accents do not always change ־ַ into ־ָ. Very often the same word with the same accent has ־ַ or ־ָ. [3])

12. — *Explanation of pataḥ and qameṣ confusion in* 448 I. Usually the

---

[1]) In Biblical Aramaic, Dn. iv 33 there is יְקַר instead of יָקַר.

[2]) Dalman (*Op. cit.*, p. 79) considers as a clear mistake of the Mss. written in superlinear vocalization the constant change of *ān*>*an*, and the occasional change of *ānā*>*anā*; *ānāyā*>*anāyā* in cons. state. In Biblical Aramaic one can trace the same confusion: Esd. vii 19 פְּלְחָן and variant reading פָּלְחָן; Dn. iv 31 שָׁלְטָן; Esd. vi 17 מְנָיָן. Blake (*Op. cit.* p. 94) explains these forms as const. states due to Hebrew influence.

[3]) In Biblical Aramaic the interchange of *pataḥ* and *qameṣ* happens in Dn. v 28; Esd. iv 24; vi 14 פָּרַס; Dn. ii 6; Esd. iv 18 קדמָי; Dn iii 4 חֵיל; Dn. iv 6 אֱמַר; Dn. v 7 ישלָט; Dn. v 16 תשלָט. In Blake's view these are pausal forms; the following ones would be contextual forms; Dn. ii 4 במַר; Dn. ii 39 תשלַת; Dn. iii 32 קדמַי; Dn. vi 9, 13 יפרַס. But in Biblical Aramaic there are also pausal forms with the normal Aramaic vocalization, viz. with *pataḥ*: Dn. ii 9 קדמָי; Dn. iv 15 אמַר; Dn. vi 16 פַּרַס, and also *pataḥ* in the variant readings to Dn. iv 6; v 7; v 16. Cf. Blake, *Op. cit.*, pp. 84-85.

confusion of these two vowels is imputed to Sephardic pronuntiation. But owing to the fact that in Sephardic spelling also *ṣere* and *segol* are indiscriminately employed—confusion that does not take place in 448 I—the above explanation cannot be accepted. [1])

The indiscriminate use of this vocalic pair has an older and wide spread history. St. Jerome did not hear his Jewish teachers distinguish between long and short *a* [2]). In the "Palestinian" punctuation and in the Prototiberian one, it is a regular phenomenon.

In the so-called Ben Naftali Mss. the mixed use of *pataḥ* and *qameṣ* is a distinctive mark. The Codex Reuchlinianus to the Prophets, for instance, does not make any distinction between *pataḥ* and *qameṣ*. Among the vast amount of Targumic Mss. which we have examined in different libraries, a great number shows the confusion of these vowels. Even in German Mss. such indiscrimination takes place: thus to give a single example, Ms. Can. Or. 62—dated 1475—of the Bodleian Library, in which, incidentally, the vowelless gutturals are given full vowel sign.

The vocalic phenomenon we are dealing with is traceable also in the Geniza fragments of Oriental origin [3]) and of course is noticeable, as shown above, in the Aramaic of the Old Testament, whose oriental origin has been supported by E. KUTSCHER. [4])

In the same 448 I there is some evidence that in its Babylonian "Vorlage" there was such vocalic confusion: In Ex. xxxii 27 one can find a marginal note, put by 448 I, וְאִנַּשׁ, in which *pataḥ* is employed instead of *qameṣ*. [5]). Another marginal note of 448 I, Lev. xi 26 אִיתָהָא,

---

[1]) The confusion of these pairs of vowels pervades the pages of several important Hebrew Incunabula: The editio princeps of the Tora (Bologna, 1482), Tora edition of Faro, 1487; the princeps edition of the Bible (Soncino, 1488), although made with German, Franco-italian and Franco-german codices; the Proverbs Edition of Leiria, 1492.

[2]) See Th. NÖLDEKE's review of H. STRACK's *Hosea et Joel Prophetae ad fidem Codicis Babylonici Petropolitani*, in *Literarisches Centralblatt*, Leipzig, 1876, n. 6.

[3]) Cf. Ms. Adler 2107 (501) f. 1. Oriental parchment of XI-XII cent.: הַיְתָה and הַיָתָה; אִילַן; מִימַת (*bis*); טַב (*bis*); חמַת; שְׁמָהַן etc.

Ms. Adler 2587 (605) ff. 25-26: אָנָא; צַלְמַנָא; וְאַמַר; וַאַמַר; וְאָמַר; חַיִת; etc.; ff. 8-11 and 22 בוּכְרַיָא; דכוּרָא; וְיִמְנָא; מִשְׁכַן.

[4]) Cf. KUTSCHER," Ha-Aramit ha-Miqrait: Aramit Mizraḥit o Maʿărabit" in *Lĕshonenu* XVII (1951), pp. 119-122. KUTSCHER deals, of course, with the consonantal text.

[5]) This note refers to איש, a word in whose vocalization 448 I is certainly careful, because in Ex. xi 2 a marginal note to לְמֵאִינָשָׁא specifies איש דמת׳ אינשא.

shows—at least with some probability— [1]) that the vocalization *qameṣ* (instead of *pataḥ*) can indicate a superlinear background.

Definitive evidence of the actual mixture of *pataḥ* and *qameṣ* in superlinear Babylonian vocalization is provided by a fragmentary Ms. which folios are scattered over Oxford, Cambridge, Leningrad and New York (Jewish Theological Seminary Library) [2]). KAHLE plainly avowes the confusion of the two vowel-letters: "*Ich veröffentliche eine Textprobe von dieser Hs. eigentlich nur deshalb um ein Beispiel von einer orientalischen Hs. zu geben, in den der Unterschied von ≐ und ≐ ziemlich verwischt ist*" [3]).

Here we list examples taken from KAHLE's transcription of several verses (Jer. xxi 1-7) of this important Ms. (Eb. 22, 1): Jer. xxi 1 דָּבָר (instead of דָּבַר) [4]), הָיָה (הָיָה), צַפַּנְיָה (צַפַּנְיָה), Targum נְבִיָּא (נְבִיָּיב), מַלְכָּא (מַלְכָּא). Jer. xxi 3. Targum: וְאָמַר (וְאָמַר). Jer. xxi 4 Hebrew אָם (אָם). Targum: מִבְרָא (מִבְרָא). Jer. xxi 5 Hebrew יָד (יָד), נְטוּיָה (נְטוּיָה), Targum רַב (instead of רַב). Jer. xxi 6 Targum אֲנָשָׁא (אֲנָשָׁא). Jer. xxi 7 Hebrew יהודָה (יהודָה), הָעָם (הָעָם), נִשְׁאָרִים (נִשְׁאָרִים), רָעָב (רָעָב); Targum קָרְתָא (קָרְתָא), בְּעָן (בְּעָן).

Another Ms. providing this kind of vocalic confusion is n. 32 of our list "Nuevos manuscritos importantes, bíblicos o litúrgicos en hebreo o arameo" (*Sefarad*, XVI, 1956), p. 9: Ms. E.N.A. 2578, ff. 9-10 (Lev. xiii 58-xiv 33). It is a targumic glossary, that ignores the superlinear *qameṣ*; instead of it, the superlinear *pataḥ* is consistently provided: Lev. xiii 35 אוֹסְפָא; xiii 36: במשכָּא; xiii 37 הוָא etc.

Recently we came across a Ms. of 'Onqelos very similar to Ms. Eb. 22, mentioned above: T-S.B 10_5 (Gn. iii 16-vii 4). This Ms.—already listed in our list "Nuevos manuscritos..." n. 29, p. 9—is very old, belonging to the proto-massoretic stage of the Hebrew punctuation; I would assign VIIIth cent. as the age of this Ms. It is punctuated in the simple Bab. system; its punctuation is very defective, and has these two all-important features:

a) the Bab. *pataḥ* has always the form of ≐ (line + dot), which

---

[1]) We make this restriction because the shape of the *qameṣ* on the *taw* is not entirely clear.

[2]) This Ms. is listed by KAHLE as Eb. 22 1 in *Die Heb. Bib. Handsch. aus Babylonien*, pp. 18-19. Cf. plate 47 (Jer. xxxiii 20-xxxiv 8). Cf. also *MdO*, n. 29, pp. 40-41.

[3]) Cf. *MdO*, p. 127.

[4]) In parenthesis the considered right form.

seems to be a combination of the earliest form of the "Palestinian" *pataḥ*, a dot, (this seems to be its shape in the liturgic Ms. E.N.A. [511], f. 22 of the JThS of New York; Cf. n. 12, p. 5 in our list "Nuevos Manuscritos...") with the usual later "Palestinian" form (־), an horizontal line, what suggests that Babylonian vowel sign *pataḥ* (ַ) originates—like Tiberian ֲ—in the "Palestinian" vowel signs, and therefore the origin of ַ is not the letter *ʿayn* of the Hebrew alphabet.

b) Babyl. *pataḥ* and *qameṣ* are often interchanged: Gn. iv 16 קָדָּם (*pataḥ* instead of *qameṣ*); iv 17, 20 וילדָת (*qameṣ* instead of *pataḥ*); iv 21 ואבובָא; iv 22 יָת; יָדעי (instead of "יָד); iv 23 עדָה (20 עדָה); v 1, 24 יָתיה; v 2, ונוקבָה v 30 וחיָה; בָתר; vi 11 אַרעָא חַטוֹפִין (*sic*); vi 13 חַטוֹפִין; עָל (instead of עַל); אנָה; vi 17 אנָה; vi 15 רוֹמָה etc.

Babylonian Ms. T-S.B 2_6 (Num. xi 35-xii 18) also provides some confusion of *pataḥ-qameṣ* and the *pataḥ* has the same shape as in Ms. T-S.B. 10_5.

From the above evidence, one can safely conclude that the confusion of *pataḥ-qameṣ* was not unknown to the Babylonians; and that this confusion was known to them in an early stage of development of their system. But such a mixture of vowel-signs is very unfrequent in the Babylonian Mss. —written in the simple or complicated system— so far known. Honestly we have to avow that we have sought with acute interest for other superlinear Mss. preserving such a mixture of ַ ֲ and although we have examined an impressive number of superlinear Mss., only occasional confusions—proceeding from ignorance or plain mistakes of the *naqdanim*—have been detected. For this very reason, the Mss. refered to are of the utmost importance to ascertain us that the Babylonians, too, mixed the two vowels.

The two vowels are continually mixed in most of the Mss. punctuated in the "Palestinian" system. Even *pataḥ*—not only *qameṣ*— is interchanged sometimes with *ḥolem*. Pineas Mordell in his long and in many points misleading review of Kahle's *MdW* I [1]) correctely points out the mingling of *pataḥ* and *qameṣ*, *ṣere* and *segol*, *qameṣ ḥaṭuf* and *ḥolem* in the "Palestinian" system; he, of course, is wrong when he states [2]) that the "Palestinian" system, which is later than the Babylonian (the oldest one) and the Tiberian systems, was invented

[1]) "The Discovery of a vowel point system based on the Sephardic Pronounciation". *JQR*, NS, XIX (1928-29), p. 482.

[2]) *Ibid.*, p. 486.

for the Sephardim and that it was the starting-point of the Sephardic pronunciation [1]). He advocates for calling "Alexandrian" the so called "Palestinian" system [2]) because of its agreement with the pronunciation of Hebrew by the Alexandrian Jews—with the pronunciation of the LXX transliterations—, a statement which cannot be checked in Greek transliterations, in which only α is to be found as vowel sign.

As for the vowels closely related to each other, the Greek and Latin transliterations offer the same confusion as found in the "Palestinian" texts; for instance η and ε, ο and ω are mixed in Hexaplaric transliterations. Even *qameṣ* and *ḥolem* were confused in the times of St. Jerome: he transliterates *hasar* (Ez. x 12), *bosor* (Is. xxxiv 6), *ʒochor* (Is. xxvi 14), a confusion that has earlier parallels, noted by SPERBER [3]), in the Massoretic Bible: הָעֲנָק (Jos. xv 13) and הָעֲנוֹק (Jos. xxi 11), קָנָא (Dt. v 9) and קַנּוֹא (Jos. xxiv 19), דִּישָׁן (Gn. xxxvi 28) and דִּישׁוֹן (1 Chr. i 42) [4]).

The same confusion is found in a good deal of examples of the Isaiah I of Qumrān as compared with the MT. [5]); for instance, *bāmā* and *bōmā* [6])

SPERBER notes the same confusion in the MT. as collated with the Samaritan Pentateuch: Gn. xi 31 כלותו (MT כַּלָּתוֹ); xviii 33 שוב (MT שָׁב); Ex. xxxii 25 בקומיהם (MT בְּקָמֵיהֶם); Lev. xxvi 26 במשקול (MT במשקל) [7]).

Yet there is some evidence of an early confusion of *pataḥ-ḥolem*. Discussing the matter with our friend A. SPERBER, he noted that our MT for the same word has this striking different vocalization: תֹּאמִין, תַּמִּין. Millar BURROWS, too, produces several instances of such confusion of *pataḥ* and *ḥolem* in the St. Mark's Isaiah [8]). I discussed this evidence with Prof. E. KUTSCHER; he was resolutely conservative [9]):

---

[1]) *Ibid.*, and B. COHEN, "*Jeshurun*", X, p. 69; XIV, p. 311.

[2]) *Ibid.* p. 487.

[3]) *A. Sperber*, Hebrew based upon Greek and Latin transliterations", *HUCA*, XII-XIII (1937-38), pp. 214, 220.

[4]) MILLAR BURROWS, "Orthography, Morphology and Syntax of the St. Mark's Isaiah Manuscript" *JBL* 68 (1949), p. 198, note 9.

[5]) Cf. BURROWS, "Orthography ...", p. 198.

[6]) Cf. our "Chronicle of the Intern. Congress for the Study of O.T.., Strassbourg, 1956", in *Sefarad*, p. 481. [ALBRIGHT's lecture].

[7]) A. SPERBER, *ibid.*, p. 214.

[8]) *Ibid.*, p. 199.

[9]) Regarding to *a-o* pronounciation in Hebrew, he adheres to Z. HARRIS' conclusions in *Development of the Canaanite Dialects* (American Oriental Series,

for instance, the change of *pataḥ* into *ḥolem* in Is. xx 1 תרתן > תורתן, and xxxviii 15 מַר > מור, would be the result of *resh*' presence and propinquity like in ירדן > יורדן. In different ways he tried to explain all the instances.

To my mind, this confusion *pataḥ-ḥolem*—later found in the "Palestinian" punctuation—and the more extensive confusion of *qameṣ-ḥolem* point out that also in the age of Qumrān scrolls, *pataḥ-qameṣ* were confused.

The confusion *pataḥ-qames* we are dealing with is by no means confined to the Sephardic pronunciation, to the "Palestinian" and old Babylonian Mss. and probably to an earlier pronunciation of Hebrew. It can be detected in every line of the so-called Mss. Ben Naftali. One of the 21 characteristics assigned by P. KAHLE to this school of Massoretes in his *MdW*. II 57*-60* is the steady confusion of these vowels. We have dealt with this problem in our recent article "Un manuscrito hebreo protomasorético y nueva teoría acerca de los manuscritos Ben Naftali" [1]). We think that such a primitive treatment of the two vowels, cannot be attributed to the outstanding Massorete Ben Naftali; we think that such a phenomenon is a remnant of the protomassoretic way of vocalization. In fact there is number of Mss. —most of them fragmentary ones —going back to a protomassoretic stage of Hebrew, and standing between "Palestinian" and adult Tiberian punctuations, which show consistently the confusion of *pataḥ-qameṣ*, linked beyond any doubt with previous systems: the "Palestinian" system and the old Babylonian. Ms. E.N.A. 2576 (607), ff. 1-2 [2]), is a typical protomassoretic Ms.: it has always *pataḥ* instead of *qameṣ*, *ṣere* instead of *segol*, and certainly it is related to the "Palestinian" system, because it still preserves the "Palestinian" *ḥolem* (◌ֹ). Ms. E.N.A. 2116 (503), ff. 15-16 [3]) (Ex. xvii 18-xviii 12; xix 20-xx 18) likewise shows in its first hand the confusion of *pataḥ-qameṣ*. The same confusion is seen in Ms. Bodl. Heb. c 51 (Addit.

---

vol. 16; New Haven, Conn., 1939), pp. 43, 61-62, 79-80. Accordingly, he admits, for Phoenician, Hebrew etc., a very early change of *ā́* > *ó*. But he strongly opposes to the early change, in Hebrew, of *ā́* > *ó*. He supports Z. HARRIS' statement: "Transcriptions in Akkadian, Greek, etc. show that the long *ā* (and *â*), represented by *qameṣ* in the Massoretic vocalization, had the *a* quality for perhaps as long as Hebrew was natively spoken language".

[1]) *Estudios Bíblicos*, XV, 1956, pp. 205-206

[2]) Cf. our list "Nuevos Manuscritos..." n. 3, p. 3.

[3]) N. 51, p. 14 of our list: "Nuevos Manuscritos..."

Catal.), ff. 1-2[1]) (Gn. xxxv 1-xxxv 15; xxxviii 18-xxxix 4). These three [2]) Mss. are transliterations of a Babylonian "Vorlage".

The list of old Tiberian Mss. not originating in Sephardic influence and nevertheless showing the confusion of the *pataḥ-qameṣ*, is long enough to decide that such a phenomenon was widespread in the Orient, in time and in space. Not only the so-called Ben Naftali Mss. —the list of which could be enriched with newly discovered Mss.—and the Prototiberian Mss. of the VIII-X centuries mix this pair of vowels, but many other non-sephardic Mss., all through the Middle Ages, retain the same confusion. For instance, in the Library of the JThS of New York we found among the uncatalogued materials two vellum fragments, most likely of the XI-XII cent., in which we read: אֲנָא, לָא, שְׁמָא, אֲבוּהָא etc. . . . In the same Library one can see the phenomenon we are dealing with, in the following Mss.:

Ms. 128, 128 a, 129: Palestinian Pentateuch of the XIII-XIV cent.

Ms. 238, 2 ff. (Ez. xxxiii 11-xxxiv 7; xxxviii 17-xxxix 24). XIII cent. Oriental Ms. Confusion of *pataḥ* and *qameṣ*, Vocalization transliterated from Babylonian "Vorlage".

Ms. 244: XV cent. Oriental. Paper Ms. Confusion of *pataḥ* and *qameṣ*, *ṣere* and *segol*. Always *pataḥ* instead of *ḥaṭef pataḥ*.

Ms. 523, ff. 3-4: X-XI cent. Babylonian Ms. Confusion of *pataḥ* and *qameṣ*, *ṣere* and *segol* in a vocalization transliterated from a Babylonian "Vorlage".

Ms. 558, ff. 21-22: Babylonian script. Confusion of *pataḥ* and *qameṣ*, *ṣere* and *segol*.

In the following Mss. the confusion of vowels is due most likely to the fact of being a beginner of illiterate the scribe who punctuated the Ms.

Ms. 237, ff. 1-6: XIII cent.. Oriental Ms., transliterated from a Babylonian "Vorlage". Confusion of *pataḥ* and *qameṣ*.

Ms. 246, ff. 17-18: XIV cent. Oriental Paper. Transliterated Ms. Confusion of *pataḥ* and *qameṣ*.

Ms. 490: XVI cent. Oriental Ms. *Pataḥ-qameṣ*, *pataḥ-ḥaṭef pataḥ*, *ṣere-segol* confused.

Ms. 515, f. 8: XIII cent. Babylonian Ms.: *pataḥ-qameṣ*, *ṣere-segol* confusion.

Ms. 517, f. 31; Ms. 544, ff. 2-3; Ms. 557, ff. 2-9: *pataḥ-qameṣ* confusion.

---

[1]) Cf. n. 57, p. 15 of our list: "Nuevos Manuscirtos. . ."

[2]) Same confusion in Ms. Bodl. Heb. c. 44 (2668), ff. 1-10: Massora to the Targum of Dt. xxv-xxxiv. Cf. n. 54, p. 15 of our list: "Nuevos Manuscritos. . ."

We disregard other Mss. either because they are Sephardic (Ms. 425; Ms. 481, etc.), or because are very recent and presumably under Sephardic influence (Ms. 266, ff. 124-125; Ms. 482 etc.). We disregard also Ms. 116 (of the XVIII cent) in which *segol* is always used instead of *ṣere*; Ms. 117 (XVIII cent.) in which *segol* and *pataḥ* take the place respectiveley of *ṣere* and *ḥaṭef-pataḥ*.

In conclusion: The mixture of *pataḥ* and *qameṣ* seems to be very old, it is very scarce in superlinear Babylonian vocalization, but is well known in superlinear "Palestinian" vocalization and in many oriental Mss. several of them transliterated, like 448 I, from a Babylonian "Vorlage".

From the forgoing evidence, it is clear that the confusion of *pataḥ-qameṣ* of 448 I can be explained without any influence whatsoever of the Sephardic phonetics or without any corruption of the Babylonian "Vorlage" due to a Sephardic copiyst. The confusion could exist very well in a real Babylonian Ms., moreover such a confusion is a proof of the antiquity of the Babylonian original inasmuch as from the X cent. onwards there was a tendency to suppress all the discrepancies in punctuation.

13. — General conclusion- *The* 448 I *Ms. of the Vatican Library is an old XI cent. A.D. Oriental Ms. which exhibits the only one existing complete Ms. of ʿOnqelos Targum in reliable Babylonian vocalization, although not in superlinear, but in sublinear vowel signs* [1]).

[1]) For further information about all the problems involved in 448 first and second punctuations and the relation of 448 I with the Edition of Sabbioneta, cf. our Study "Un importante Manuscrito Targúmico en la Biblioteca Vaticana", in *Jubilee Volume* I dedicated to Prof. Millás. Owing to new available evidence, in the present approach we were able to stress even more the Babylonian character of 448 I vocalizations but that does not imply that 448 I "Vorlage" has not been already under "Tiberian" influence.

THE TOWN LISTS OF JUDAH, SIMEON, BENJAMIN AND DAN *)

BY

Z. KALLAI-KLEINMANN

Jerusalem (Isr.)

Ever since ALT published his study "Judas Gaue unter Josia" in 1925 [1]) it is generally accepted that in the Book of Joshua we have to differentiate between the boundary-system and the town-lists, as there is no conformity between these two sources. ALT's main conclusion was, that the town-lists of the southern tribes were secondarily produced by cutting up a single document which originally described the administrative division of the Kingdom of Judah. Although such administrative lists may have had early origins the date reflected in the recompleted document was, in his opinion, that of King Josiah's reign. NOTH accepted both the principle and the date of ALT's proposal and in dealing extensively with the enumer-

*) My thanks are due to my teacher Prof. B. MAZAR who gave me his advice in several discussions of the problems involved.

Abbreviations

AASOR	— *Annual*, American Schools of Oriental Research.
ABEL, *GP*	— F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, Paris, 1933, 1938.
AS	— Ain Shems Excavations, Haverford, vols I-III by E. GRANT, 1931-34; vols IV-V by E. GRANT-G. E. WRIGHT, 1938-39.
BASOR	— *Bulletin of the American Schools of Oriental Research.*
BIES	— *Bulletin of the Israel Exploration Society.*
BJPES	— *Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society.*
EI	— *Eretz-Israel*, Studies published by the Israel Exploration Society.
IEJ	— *Israel Exploration Journal.*
JNES	— *Journal of Near Eastern Studies.*
JPOS	— *Journal of the Palestine Oriental Society.*
Lachish	— *Lachish III*, The Iron Age, Oxford, 1953.
LXX	— The Septuagint.
Megiddo	— *Megiddo* I, II Chicago, 1939, 1948.
MT	— Massoretic Text of the Old Testament.
PJB	— *Palästina-Jahrbuch.*
RA	— *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale.*
TBM	— W. F. ALBRIGHT, The excavation of Tell Beit Mirsim I—*AASOR* 12 (1932), Ia—*AASOR* 13 (1933), II—*AASOR* 17 (1938), III—*AASOR* 21-22 (1943).
VTS	— *Vetus Testamentum Supplement.*
ZDPV	— *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.*

[1]) *PJB* 21 (1925), pp. 100-116 and map.

ated towns in his commentary: *Das Buch Josua* [1]), he proposed certain changes in the internal and external geographical extent of the list, but did not introduce any major changes.

While examining the geographical material in the book of Joshua and related sources for my M.A. dissertation [2]) in which these problems are more extensively dealt with, I came, inter alia, to the following conclusions:

1. Following ALT I differentiate between the boundary-system and the town-lists.

2. I differ with NOTH's theory [3]) that the boundary-descriptions were based on a series of unconnected boundary-points, and were later on provided by an editor with connecting phrases making up the present text. In his opinion the editor created in some instances parallel lines where originally only one set of points was at his disposal. In some other cases he assumed that no connecting phrases or insufficient ones were provided, and thus some boundaries make the impression of town-list fragments. Contrary to this view it is clear that the boundary descriptions are given with their full text, though sometimes in a very shortened form. The boundaries were described for each tribe seperately from the point of view of its particular territory. Similarities and discrepancies in parallel lines are an obvious result of the individual problems of each tribe described. Extensive or brief descriptions in different areas are not under discussion now.

3. The boundary-system is probably based on David's census (see below) and reflects the situation under David and Solomon. These lists were made use of in the Book of Joshua in order to describe in retrospect the conquest of the country and the allocation of its lands (see also p. 148 n. 1). Thus the final set-up of Israel's settlement and its expansion as it was in the days of David and Solomon, is reflected in this document. The inclusion of Gezer in the area under Solomon's jurisdiction is the final rounding off of the Israelite territory. This took place very early in his reign (1 Kings iii 1) [4]), perhaps even while still co-regent with David.

ALT's school stresses the difference between the boundary-system and Solomon's districts and dates the boundaries to a pre-monarchy

---

[1]) Most recently, 2nd edition, Tübingen, 1953 pp. 13-14 and a.l.
[2]) *The History of the Northern Boundary of Judah* (presented 1953).
[3]) M. NOTH. *ZDPV* 58 (1935), 185-235; and *Das Buch Josua*[2], passim.
[4]) See also J. GOLDWASSER, *BIES* 14 (1949), pp. 82-84 (Hebrew).

period, thus depriving it of its full factual basis (see note 1 below). ALBRIGHT points to David's time as the basis for the boundary-descriptions but compromises with ALT's school and agrees with him in seeing the origin of the boundaries in the earlier period (see p. 160 n. 2). Of course the boundaries were not invented in David's time but a compromise with ALT's school is impossible because that view is based on theoretical overstretching of the lines, whereas a Davidic origin, combined with Solomon, bases the whole system on facts only and not on an ideology. The fact that Solomon's administrative division differs from the boundary-system does not interfere with this dating, as it can be proved that both systems are bound up with each other although they were drawn up for different purposes.

4. The list of yet unconquered areas in Judges i 21, 27-33 is an exact parallel to the boundary-system (34-35 finds its parallel in Josh xix 47). Those towns or areas which until shortly before the final stage were still unconquered, are enumerated with reference to the final set-up [1]).

5. The list of Levitical cities, which was attributed by KLEIN and ALBRIGHT [2]) to the times of David and Solomon (note especially the inclusion of Gezer) also fits into the same geographical and chronological framework as the boundary-system. The version of 1 Chron. vi agrees perfectly with the tribal division, as it leaves Dan out while Judah, Benjamin and Ephraim meet with no area left in between. The date given for the arrangement of the Levitical towns is at the very end of David's reign (1 Chron xxvi 31) [3]). The version of Josh xxi, including Dan (without Beth-Shemesh) seems to be a literary

---

[1]) Cf. A. ALT, *op. cit.* (supra p. 134 n. 1), 103 n. 4; idem, *Sellinfestschrift*, Leipzig, 1927, pp. 17-18, 21. ALT dates both documents, the boundaries and the unconquered towns to an earlier phase, assuming a theoretical overstretching of the boundaries as a result of an ideological approach envisaging complete mastery of the country in the future.—Cf. also G. E. WRIGHT, *JNES* 5 (1946), but his opinion that Judges i 21 refers also to an early tradition regarding an unsuccessful attempt of Benjamin to conquer Jerusalem, must be rejected. This is one of the clear instances where this "tradition" is in exact conformity with the boundary-system, and in direct opposition to all conquest-traditions and history.

[2]) S. KLEIN, *Journal of the Jewish Palestine Exploration Society*, 1934-35, pp. 93-94 (Hebrew); W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1942, pp. 121 ff.; idem, *Louis Ginzberg Jubilee volume*, New York, 1945, p. 50.

[3]) Trans-Jordan presents some peculiarities, not in respect of the general area covered, but as far as the internal division is concerned. This may be connected with the distribution of the cities of refuge. But this problem is beyond the scope of this paper.—Regarding the Davidic origin of the Levitic cities, see B. MAISLER (MAZAR) *Encyclopaedia Biblica*, vol. I, Jerusalem, 1950, cols. 709-710.

compromise along the lines of the general set-up of the Book of Joshua in its final edition, which includes too a restoration of Dan.

6. The town-lists of the southern tribes were not cut up from a single administrative document with overlapping owing to careless editing, as asserted by ALT's school. These lists are separate documents, each describing its tribe at a certain period and are not necessarily all of one time. The literary explanation would be that the final editor tried to elaborate as much as possible on each tribe described and included also those tribes which were excluded from the boundary-system, viz. Simeon and Dan. For this purpose he used town-lists, either as far as they were available, or also chose such lists that showed greatest expansion as for instance in the case of Benjamin.—He was not careless in his editing, on the contrary, he did not dare to alter his documents and left all discrepancies as he found them.

Let us now turn to the main topic of this paper—the town-lists. After recognizing that the lists of Judah, Benjamin and Dan have each their individual setting, it was necessary to examine each list on its own merit. (Simeon, who is entirely covered by Judah, presents a separate problem and will be dealt with later too).

Here it is appropriate to point out that contrary to the accepted practice of establishing an "original" or "early" core of the documents under discussion, weeding out the "additions" of later editors, taken from so-called complementary sources and elsewhere, we try to see the document as it is preserved and judge it accordingly. Part of the so-called additions from other sources are obvious parallels which must naturally occur, when two sources deal with the same area. Others, like Josh xv 45-47, cannot be thrown out, as such passages teach us quite a lot. In short, it is the final stage reached by a document which represents the clearest and fullest picture that we can reconstruct. It is very fortunate if in addition we can separate documents or recognize in them earlier stages also, but without ample comparative material such conclusions are rarely very reliable. This applies to both, the boundary-system, which I accept in its full form without theoretical postulates [1]), and to the town-lists, which prove each to be an original list of a certain period. This includes the possibility

[1]) Even the Philistine coast does not present an unsurmountable obstacle. This is only mentioned in order to avoid the impression that this problem was overlooked. It cannot however, be dealt with here as this also would enlarge too much the scope of this paper.

MAP No. 1

The southern tribes / The Kingdom of Judah

1 - Tribal boundaries

2 - 2nd District of Solomon

3 - Conquest of Abijah

4 - Town

5 - Levitical town

6 - Town fortified by Rehoboam

7 - Baalath Danite town-list underlined

8 - Ophra Benjamin's town-list, beyond tribal boundary, underlined

For Benjamin's nothern boundary cf. *IEJ* 6 (1956), pp. 182 f.

B.A.—Beth Arabah B.H.—Beth Hoglah

Drawn by MIRIAM KARMON

of an earlier list being preserved in a later edition clearly showing the particular set-up of just this edition.

The result of the separate examination was, that no two lists were found to complement each other as far as their date is concerned. The individual dates proposed were briefly referred to in *BIES* 17 (1952) and *EI* 3 (1954).

Judah's town-list may have originated in the days of Jehoshaphat (2 Chron xvii 2) or even earlier. The edition preserved, however, clearly reflects the reign of Hezekiah and was therefore either composed or adjusted in his time [1]).

Dan's town-list seems to be based on the second district of Solomon (1 Kings iv 9). Baalath of this list most probably is the town of that name which was eventually fortified as one of Solomon's chariot-cities (1 Kings ix 18; 2 Chron viii 6) [2]). Regarding the lack of Gezer in Dan see our detailed discussion later on.

Benjamin's list is most interesting. Certain towns, which we would expect to be included, are missing. In fact they are the original Benjaminite settlements: Gibeah, Anathoth, Azmaveth, Alemeth, probably also Geba (- Benjamin) and others of this area. It is difficult to explain this fact. Perhaps a whole group of towns was left out at a very early stage, as a result of homoioteleuton, similarly to Josh xv 59a, where a whole group of Judah's town-list is missing in MT and preserved in LXX [3]). Benjamin therefore was originally composed of three units. Apart from this peculiar fact, which hitherto was either not noticed or insufficiently explained, the list of Benjamin is marked by its considerable northern expansion. It is this additional material which points to the only period which may have served as a background to this expansion: the conquest of Abijah (2 Chron xiii). The list in Josh xviii 21-28 consists of two parts: one includes the holdings of Benjamin in the Jordan-valley and the additional territory of Ephraim; the second is composed of towns in central and western

---

[1]) Z. Kallai-Kleinmann, *BIES* 17 (1952), p. 64 and n. 9 (Hebrew). Cf. B. Maisler (Mazar) *EI* 2 (1953), p. 172 n. 12 (Hebrew).

[2]) Idem, *ibid*, (*BIES* 17 supra n. 1) p. 63 n. 5. This seems to be the only period in which Baalath was included in Israel's territory. It is never again mentioned.

[3]) Cf. M. Noth, *Das Buch Josua*[2], Tübingen, 1953, pp. 111-112. He identifies Geba with Geba-Benjamin and amends Gibeath (Gibeath Kirjat-Jearim) into Gibeah (Tell el-Fûl). But for Gibeath Kirjat-Jearim cf. 1 Sam vii 1. Jearim certainly was just omitted owing to the following ערים, and see F. Delitzsch, *Lese-und Schreibe-fehler*, Berlin und Leipzig, 1920, p. 87, § 91a.

Benjamin proper. Taking this approach to the division of the list into consideration, Prof. MAZAR drew my attention to the possibility that the Geba mentioned at the end of the first group may refer to the Ephraimite Geba [1]) not far from Jeshanah [2]). This would admirably fit the extent of Abijah's conquest, although we would expect Jeshanah to be mentioned as well.

The list of Simeon and its place in the town-lists will be dealt with later on.

Recently the problem of "The Boundary and Province-lists of the Kingdom of Judah" was extensively treated by Frank M. CROSS Jr. and G. Ernest WRIGHT [3]).—In principle, CROSS and WRIGHT follow the system of ALT and NOTH, assuming that the town-lists were adapted from a single administrative list which enumerated the towns and provinces of the Kingdom of Judah. On the other hand they exclude Dan from this document and squeeze it into the boundary-system. This is done according to NOTH's treatment of the town-list-fragments in the Galilaean tribes. There NOTH eliminated the town-list-fragments by employing his theory of the boundary-points and the assumption that the description was secondarily expanded by additions from other sources. Applying this system, which we rejected, CROSS and WRIGHT analyze Dan. They succeed in weeding out all "expansions" and create a boundary-description which consists mainly of boundary points which were not provided with connecting phrases. As a result they obtain an administrative list for the Kingdom of Judah made up of Judah's and Benjamin's lists without the town of Ajalon. But both assumptions, the inclusion of Dan in the boundary-system and the creation of an administrative list of Judah without Ajalon, must be rejected. These objections are of course in addition to our rejection in principle of a system which disregards "additions" and overlappings that mark the individual lists.

In dealing with the problem of the date, CROSS and WRIGHT availed themselves of archaeological evidence and arrived at the conclusion that the historical background of this administrative document is to be found in the reign of Jehoshaphat.

---

[1]) Identified with Kh. et-Tell, south of Sinjil. Cf. B. MAISLER (MAZAR) *BJPES* 8 (1940), pp. 35-37 (Hebrew), and also G. DALMAN, *PJB* 9 (1913), p. 40; A. ALT, *ibid.* 23 (1927), p. 50.

[2]) Z. KALLAI-KLEINMANN, *EI* 3 (1954), p. 114 n. 28 (Hebrew). This note is included in a paper in which I proposed to identify Beeroth with Nebi-Samwîl.

[3]) *Journal of Biblical Literature* 75 (1956), pp. 202-226.

The archaeological material involved includes the new finds in Kh. Qumrân and in the Buqê'ah, pointing to settlements which were founded not earlier than the 9th century B.C.E. In addition, Tell Far'ah, which has been identified with Sharuhen (Josh xix 6) and Shilhim (Josh xv 32), shows a long gap after the 9th century B.C.E. In connection with the fact that Beth-Shemesh is missing in the list, which certainly calls for an explanation, G. E. WRIGHT reexamines the results of the excavations held there and arrives at the conclusion that there is a considerable gap of occupation, precisely in the 9th century. Therefore Beth-Shemesh was unoccupied at the time and cannot figure in a list dating from that period. The division of Stratum II, as put forward in the final report was: IIa—early 10th century (1000-950), IIb—end of 10th century and 9th (till 825), IIc—8th and 7th century (825-586). Instead, G. E. WRIGHT finds now that the material of II b warrants a reappraisal, namely, that II b ends at the end of the 10th century and was probably destroyed by Shishak. From then on there is a gap until the renewal of occupation with II c which starts at the end of the 9th century. All the archaeological evidence thus collated in favour of Jehoshaphat, while disregarding Josh xv 45-47, refers to the tribe of Judah only. CROSS and WRIGHT are however of the opinion that the list of Benjamin forms together with that of Judah an integral part of the original administrative list. They apply therefore the same date also to the list of Benjamin. The great northern expansion of Abijah (a conclusion also arrived at by CROSS and WRIGHT, without the location of Geba as proposed above) lasts according to their assumption until and throughout the reign of Jehoshaphat. But "the cities of Ephraim which Asa his father had taken" (2 Chron xvii 2) certainly do not refer to the extensive conquest of Abijah which was definitely lost in the war between Asa and Baasha (1 Kings xv 17; 2 Chron xvi 1) and not in the war of Amaziah. The cities mentioned in 2 Chron xvii 2 can only refer to the narrow strip including Ramah and Mizpah, which was retaken by Asa after the Aramaean intervention (1 Kings xv 21-22; 2 Chron xvi 5-6). Apart from textual considerations—Beth-Arabah being mentioned both in Judah and in Benjamin—there is therefore no historical justification for uniting the lists of Benjamin and Judah, in their existing recension, into a single document which is attributed to the reign of Jehoshaphat.

If we were to accept all other presuppositions of CROSS and WRIGHT, we could argue for an earlier date, for instance, the reign of Asa,

before his war with Baasha. But CROSS and WRIGHT ruled him out for archaeological reasons. In their opinion his reign, which started at the end of the 10th century, is too early for the settlements of the Buqêʿah.

But the aforementioned discrepancy, which definitely rules out the unification of the two lists, reopens the question whether Judah's list, independently, could be dated to the time of Jehoshaphat or not.

My previous proposal to date the list of Judah in the time of Hezekiah was based on historical reasons and does not require Beth-Shemesh to be non-existant at the time. A gap in Beth-Shemesh throughout the 9th century would not jeopardize this proposal. The occupation in the Buqêʿah fits too—and the problem of Sharuhen is no obstacle (see below).

The historical reasons for Hezekiah are much weightier than those for Jehoshaphat. It is also very doubtful whether Jehoshaphat would have left Beth-Shemesh in ruins, so that the archaeological evidence from Beth-Shemesh requires careful reexamination as well.

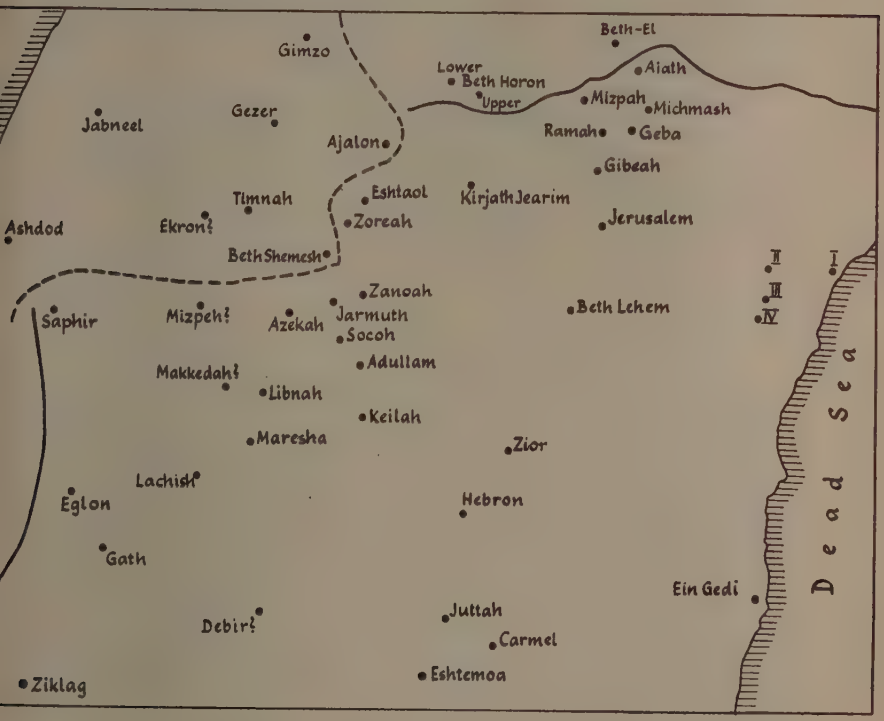
Dan's transfer into the boundary-system also raises many problems and among them matters of principle, referred to before. We cannot throw out parts of the list by labelling them as additions, just because they are found in other sources as well. Even if we assume that an editor had collected all these additions under the name of Dan, having found them in other sources labelled as such, we can only ask what historical background could have united all of them into one group which to the editor had a relationship to Dan. Therefore I had proposed the 2nd district of Solomon which to a certain extent is a development of historical Dan. CROSS and WRIGHT who included Dan in the boundary-system, point out that the Danite migration does not present a chronological problem as perhaps parts of Dan remained and that anyway the 2nd district of Solomon contained Danite territory and others (p. 211 n. 22).

A reexamination of the boundaries of Judah and Ephraim will show that there is no gap in the former Danite area, into which a Danite boundary-list (after the proper deductions as above) could be inserted. The criterion for a town-list devoid of a parallel boundary-list of its own, is the fact that the territory described is included in the area of other tribes according to the boundary-system. This applies precisely to Simeon and Dan. Wordings like Josh xix 8 and and 46 do not make boundary-lists out of any of them.

Bearing in mind all these objections to the Province-list of ALT-

MAP No. 2

Northern Judah in Hezekiah's time. cf. Josh. xv 21ff. Isaiah x 28ff. Micah i 10ff.



1 = ——— Boundary of Judah
2 = – – – – Territory held by Philistines as a result of conquest from Ahaz

I—Kh. Qumrân II—Kh. Abū Ṭabaq III—Kh. es-Samrah IV—Kh. el-Maqâri

Drawn by Miriam Karmon

NOTH and CROSS-WRIGHT, it is necessary to reexamine the material involved. In order not to overburden this paper I shall try to avoid a point for point discussion. Rather I shall deal with the main controversial issues in matters of principle and detail and again present my proposals briefly noted before, in a more substantiated manner. We have seen also that even the new material added by CROSS and WRIGHT does not necessitate changing the conclusions I arrived at—which will be elaborated upon below.

Our principles of approach to the material have been sufficiently stated and no repetition is necessary. *Benjamin*'s list has also been adequately discussed, so that we can proceed with the next area and deal with Dan.

Regarding *Dan* there are two problems to be answered:

1. Whether we are justified in eliminating Dan from the boundary-system.

2. The background of Dan's town-list.

1) The fact that the Danite list is fully covered by the neighbouring tribes—Judah and Ephraim—is not generally accepted. Dan is generally excluded from the boundary-system mainly on literary grounds only [1]). An examination of the area thus remaining between Judah, Ephraim and Benjamin shows that it is smaller than the area of the Danite list, but there is a Danite gap. This gap grows smaller when we reject the usual practice of drawing a boundary-line near the very point of a town mentioned, but a gap remains.

We must bear in mind, however, that a town mentioned in the boundary-description stands for its whole territory, which may be small or extensive, and it is our duty to find out where the limits of this territory are.

Taking the general conception as a starting point it is not to be wondered that CROSS and WRIGHT took the practical consequence and restored Dan to the boundary-system (see above). In fact this serves to demonstrate the impossibility of the hitherto acknowledged analysis.—(By the way it should be noted that although I have no reason to defend ALT's proposal that the Danite list represents an extension due to Josiah, I cannot agree with the contention of CROSS

---

[1]) A. ALT, *PJB* 21 (1925) p. 106, n. 4; M. NOTH, *ZDPV* 58 (1935), pp. 194-195; ABEL, *GP* 2, p. 53 and map II; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I, 1943, p. 185 n. 3; idem, *Josua*[2], pp. 77, 109; *Westminster Atlas*, 1956, plate VI.

and WRIGHT (p. 219) that such conquest is unlikely. The Persian period amply supports a conquest in that area and see their note 41).

It is obvious therefore that the town-list of Dan cannot be reconciled with the boundary-system, even according to the usual analysis which leaves an appreciable gap between the other tribes. CROSS and WRIGHT also point out, in a different context (p. 217), that "Ephraim's southern border as described in Josh xvi 3 passes down the valley of Ajalon to Gezer, thus also reaching into old Danite territory". An examination of the relevant boundary-descriptions will show however that the area is fully covered by Ephraim and Judah.

The western boundary of *Benjamin* (Josh xviii 14) does not refer to a streight geometrical line to Kirjat-Jearim, but the boundary is drawn southward along the border between the mountains and the Shephelah. Then it turns eastward to the first town which can be named: Kirjat-Jearim [1]).

The northwestern boundary of *Judah*, as far as we are concerned (Josh xv 9 b-11), starts from Kirjat-Jearim and is drawn *westward* to mount Seir (the wooded area around Beth Meir (Beit Maḥsîr)), thence coming from the north along the slope of the mountains towards the Shephelah. The line touched the spur of mount Jearim (Chesalon, Arab: Kaslah) and reached the valley of Sorek, where it turned to the west again [2]). Thus north of the valley of Sorek (Wâdi Ṣarâr) Benjamin and Judah reach the very end of the mountain area. Further, Judah's boundary touches and includes the territories of Beth-Shemesh and Timnah and "unto the side of Ekron northward . . . and unto the sea". According to the identification held by us hitherto [3]), Timnah was identified with Kh. Tibneh and Ekron with Tell Buṭâshi and mount Baalah in the ridge of Mughâr and Jabneel with Yibnah. Accordingly the border was drawn along Wâdı Ṣarâr—Nahr el Rubin. Now it is necessary to move the identifications somewhat, but the line will not change materially. We have to reckon with Timnah being at Tell Buṭâshi and Ekron at Kh. Muqanna' [4]). The boundary

[1]) It is even possible that the enigmatic יִמָּה in the next verse (15) refers to the very fact that Kirjat-Jearim is not the corner-point but that the southern border is to be drawn westwards and eastwards from Kirjat-Jearim.

[2]) Z. KALLAI-KLEINMANN, *EI* 2 (1953) p. 112, n. 26 (Hebrew); idem, *IEJ* 6 (1956), p. 186, n. 24. Cf. M. NOTH, *Josua*², pp. 88-89; CROSS and WRIGHT, *op. cit.* (supra p. 140 n. 3), p. 221.

[3]) Y. AHARONI, T. DOTHAN and H. FRUMSTEIN, *BIES* 16 (1951), pp. 47-51; Z. KALLAI-KLEINMANN, *BIES* 17 (1952), pp. 62-64. (Hebrew).

[4]) During the survey carried out in the area under discussion (cf. supra n. 3) the problem of identification for Ekron arose again as the findings at Kh. Tibneh

will therefore run along Wâdi Ṣarâr, including Beth-Shemesh and Timnah in Judah. Thence the border moves towards Kh. Muqanna', continuing through Wâdi Muqanna', on the northern side of the town. The line may cut through the hills in the vicinity of Sajad or skirt them around Wâdi-Ṣarâr Station. Kh. Muqanna' itself is at the very edge of the coastal plain, just where the Shephelah begins to rise eastward. The further continuation of the boundary through Wâdi Ṣarâr—Nahr el Rubin is unaffected. Even if Tell Melât is considered for Ekron (See p. 145 n. 4) the line obtained is quite similar.

Next we shall see the boundary of *Ephraim*. The main difficulty encountered here is the scantiness of description. The boundary is said to be drawn (Josh xvi 3 a β, b) to Lower Beth-Horon, Gezer and to the Sea. Utilizing the list of Levitical cities in 1 Chron vi we are entitled to add Ajalon, thus reducing the gap. For Ephraim's connection to Gezer itself we have also Judges i 29 and for his general pressure there, in a wider sense, there is Judges i 34-35, which parallels Josh xix 47. We now have to see whether Gezer may stand for a considerable area thus closing the gap entirely. We are assisted

---

did not justify its identification with Timnah. It was therefore considered, that unless a suitable site is found for Timnah the identifications of Timnah, Ekron, Eltekeh and Gibbethon may have to be reappraised and reshifted. It was obvious that Timnah would have to be moved to Tell Buṭâshi and there existed several possibilities for the other towns mentioned and one of the possible sites for Ekron was Kh. Muqanna' and another perhaps Tell Melât in the neighbourhood of the later 'Âqir (but this site is rather small). Subsequent surveys carried out, also by the writer, did not produce any new proposal for Timnah in the area concerned. It seemed therefore that a general shifting of the identifications was unavoidable.

Recently news was received at the Joint Archaeological Survey (maintained by the Dept. of Antiquities, the Archaeological Dept. of the Hebrew University and the Israel Exploration Society) drawing the attention to remains in the neighbourhood of Kibbutz Revadim. Mr. Joseph Naveh of the Joint Survey visited the area and his report will be published in *BIES* 21 (3-4). With his permission I quote from his MS. It turned out that these news referred to remnants which proved to be part of the ruins of Kh. Muqanna' but they indicate a very extended area not hitherto noticed. The site, therefore, covers an area of more than 150000 sq.m. There is a wealth of pottery which covers the periods from EI IIa (= Tell Qasîleh XII-XI, Philistine period) until the Persian period.

This very considerable size of the site, combined with its topographical position which also is in agreement with the biblical and extra-biblical evidence related to Ekron and dealt with in *BIES* 17 (1952), pp. 63-64, made Mr. Naveh independently arrive at the conclusion that the identification of Ekron with Kh. Muqanna' is extremely probable.

The problem of identifying Eltekeh and Gibbethon remains open yet.—Kh. Muqanna' is at grid no. 1358 1318, sheet IX, 1 : 100 000 map.

by the information about Gezer included in the El-Amarna tablets [1]. There we find that the territory of Gezer includes Ajalon, which we just added, and Zoreah. It seems therefore that we are justified to assume that the territory of Gezer included both these towns. Thus the area west of Benjamin and northern Judah is filled by a territory which is included in Ephraim. Of course it is quite possible that since the days of Milkilu of Gezer, his territory has changed hands and changed its extent, but geographically speaking the basic conditions are unchanged and the area under discussion is the natural hinterland of Gezer. It is quite natural therefore that at a given opportunity the area was reunited if it was divided before. With the conquest of Gezer by the Egyptian Pharao who handed it to Solomon, it may have governed all this area, and if not, Solomon rounded it out with his own possessions.

2) It was mentioned before that I propose that the 2nd district of Solomon was the background of *Dan*'s town-list. Now we shall deal only with some additional remarks in this connection.

We noted the relation of Judges i 34-35 to the town-list and Cross and Wright have rightly pointed out (p. 210) that there is an affinity between that source and the 2nd Solomonic district. On the other hand there is one difficulty with my proposal which has to be presented although there may be an explanation for it.

The difficulty which we encounter is the lack of Gezer in the Danite list whereas in the list of Levitical cities [2]) of the same time, Gezer is mentioned. The 2nd district (1 Kings iv 9) also seems to include the area of Gezer, without mentioning it. Our explanation would be that Gezer passed two stages under Solomon's reign. Early in his reign Gezer was captured, burnt and given to him (1 Kings iii 1; ix 16). At a later stage Solomon rebuilt Gezer and fortified her within the framework of his chariot-cities. This took place after building the Temple and his palace (1 Kings ix 1, 15, 17-19), perhaps still some time before the twentieth year, when

---

[1]) J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, Leipzig, 1910, I, pp. 838-840; O. Weber, *ibid*, 1915, II, p. 1328; G. Dossin, *RA* 31 (1934), pp. 125-136; B. Maisler (Mazar), *BJPES* 2 (3-4) (1935) p. 38 (Hebrew).

[2]) The list in 1 Chron vi omits Dan, whereas Josh xxi restores Dan, but probably as a literary compromise. Beth-Shemesh of Judah and Gezer of Ephraim are retained even there by those tribes. Only the lesser towns of Ajalon and Gath-Rimmon with the additional Eltekeh and Gibbethon make up the required 4 towns for Dan. It is quite obvious that the interlocking of Dan and Ephraim in Josh is quite impractical.

Solomon had to give Hiram 20 towns in Galilee (2 Chron viii 1-2 present it the other way round).

We may assume therefore that when Gezer was given to Solomon, thus rounding off his boundaries, Gezer and its territory could be mentioned in the boundary-system. In the 2nd district, and in the Danite list, however, Gezer may be missing as long as the city was not rebuilt. In the list of Levitic cities, Gezer, after being rebuilt, is included, and so this list is brought up to date with the latest phase [1]).

Despite this difficulty no later date, when Gezer was in ruins again, is feasable. If the times of Uzziah or Josiah were considered, there are a number of towns prominent in those times which we would expect to be mentioned. This, apart of the consideration when this area formed a unit for itself (see especially pp. 142, 152, 153), makes a later date quite unacceptable.

Our next town-list is that of *Judah*. Before restating my proposal to date this list, in preference to ALT's proposal, to the reign of Hezekiah, we shall reexamine the material presented by CROSS and WRIGHT in favour of Jehoshaphat (supra pp. 140 ff.).

The new material from Kh. Qumrân and the Buqê'ah fits in with my proposal as well, but regarding the probable extent of the wilderness-province see below. Regarding the gap of occupation after the 9th century noted in Tell Far'ah—identified with Sharuhen and Shilhim—I cannot accept this as conclusive evidence to date

---

[1]) B. MAISLER (MAZAR), *op. cit.* (supra p. 136 n. 3) cols. 712-715; idem, *VTS* IV, 1957, p. 57; is of the opinion that Solomon's heavy fortifications belong to a later stage of his reign "at the end of twenty years" when his position was not so strong any more and he had reason to entrench himself. In his opinion, the fact that Solomon sold, so to say, territory to Hiram of Tyre, fits also into this picture of the slow exhaustion of his resources. This activity was connected with the heavy corvée, exacted from the tribes, their discontent and Jeroboam's flight to Shishak (1 Kings xi 40).

If we accept this view our literary explanation would be as follows: The main objective of the editor of these documents was to picture the conquest and allocation of the country in retrospect. To that end he utilized the state of the country and the tribal divisions at the highest peak of territorial expansion and completeness. When Gezer was rebuilt he inserted this town in the appropriate lists. He did not, however, deduct from the territory described, those areas which almost at the same time were handed to Hiram of Tyre.

It should be noted that this view, that the editor of the Book of Joshua used such documents as were available to him, belonging to the reign of David and Solomon, for his retrospect description, was expressed by M. Z. SEGAL, *Introduction to the Bible*, Jerusalem, 1946, p. 158 (Hebrew); idem, *Dinaburg vol.* Jerusalem, 1950, pp. 12-13 (Hebrew). SEGAL does not differentiate, however, between the boundary-system and the town-list, as far as chronology is concerned.

the list hereby. It is true that the material from Tell Far'ah, "insofar as one can judge from the inadequate publications" (Cross and Wright, p. 214), indicates a gap after the 9th century [1]). But I am not convinced that Sharuhen (Josh xix 6) of Simeon is necessarily identical with Shilhim (Josh xv 32) of Judah, and it should be noted that this is not the only difference between the two lists. Below I shall also deal with the differences of date between the lists of Simeon and Judah.—Alternatively, I am also not convinced that the identification of Sharuhen with Tell Far'ah is definite. If, however, Sharuhen and Shilhim are separated, the occurence of Sharuhen in the early list of Simeon and its absence in the later list of Judah is quite fitting to the state of Tell Far'ah, as far as the findings are known.

Now we shall turn to the central problem, that of Beth-Shemesh.

As previously stated, my explanation for the absence of Beth-Shemesh is historical (see below) and does not require the town to be unoccupied at the time, but the archaeological evidence from Beth-Shemesh as presented by Cross and Wright, even if it is irrelevant to my proposal, cannot be ignored and has to be examined.

There is hardly anybody in a better position to judge the archaeological evidence from Beth-Shemesh than G. E. Wright, but upon reexamination of the final report and the relevant plates I find the new proposals (Cross and Wright, pp. 215-216) very doubtful. It is very difficult to agree that "Beth-Shemesh may well have been destroyed by Shishak ca 918 B.C. . ." and that "It is clear, as one reexamines the remains of Stratum II that there is no real evidence of 9th century occupation". It is true, however, that in IIc houses seem to have spread over the city-walls which were in use in IIa and IIb, but for that purpose a much shorter gap than a complete century is quite sufficient. Seen from an historical point of view it is very difficult to accept an assumption that Jehoshaphat left Beth-Shemesh in ruins, whereas Joash or Amaziah rebuilt it.

If one takes Ain Shems Excavations, part V, as a guide, with the comparisons to other excavations provided there, and in addition compares the plates of those vessels definitely ascribed to IIb to other reports, it is hard to understand, how this phase should be ended at the end of the 10th century. There is of course no doubt

[1]) Regarding the examination of the archaeological material in this paper, here and below, I wish to thank Ruth B. K. Amiran and Trude Dothan, who were most helpful.

that IIb includes material which definitely belongs to the late 10th century, parallel to TBM (Tell Beit Mirsim) B3, but there is also material which definitely belongs to the 9th century. We shall now enumerate some of the plates which make us doubt the long gap proposed.

AS (= Ain Shems) IV, plate XLIII, 1-20; pl. LXIII, 11-22; pl. LXIV, 1-19. These are comparable to TBM B 3 and A -, 10th-9th century, cf. TBM vol. I, § 102. The cooking pots of IIb definitely do not permit to end this phase at the end of the 10th century. See AS V, p. 138; AS IV, pl. LXIII, 35, 37, 38 and also 29, 30, 36, 39, 41, 42. Cf. TBM III, pl. 19, 2-3 Stratum A. This is compared, in AS V, to the earlier type of IIa-b: AS IV, pl. XLI, 26-28; pl. XLIV, 1-5, pl. LXII 45, 46; pl. LXIII, 31-34. In addition it is pointed out there, that late in IIb there develops also the type of AS IV, pl. XLIV, 13-15; pl. LXIV, 27-31, and AS II pl. XXXVII, 74, is shown as "a certain IIb specimen". The ointment juglets: AS IV, pl. XLIV, 31-33 give the same evidence of belonging to the 10th-9th century (cf. Lachish III, pp. 301-302, type D. 7b: 10th-9th century and probably continuing into the 8th century). The fact that the typical water decanter: AS IV, pl. LXV, 42; pl. LXVII, 7, 8 is rare in IIb and is found mainly in IIc fits the picture very well (cf. Lachish III, p. 292; there it is not common before the destruction of Level III. In Megiddo it is not early either). The hole—mouth jars found in IIb also do not permit to end this phase in the 10th century. AS IV, pl. XLVII, 2, 6-9; pl. LXV, 22, 34, point to an early phase of this vessel and the 9th century is indicated. Cf. TBM I, pl. 52, 9, Stratum A.

Cross and Wright try further to substantiate their conclusion that Beth-Shemesh was ruined by Shishak, by pointing to the fact that "Rehoboam fortified Zorah in the Sorek Valley instead of Beth Shemesh" (2 Chron xi 10). This assumption requires us to accept the view that this fortification work took place after Shishak's raid. This is possible, but it is contrary to the sequence of the narrative [1]). On the other hand I am not convinced that Zoreah or any other town mentioned in Rehoboam's list, was fortified *instead* of any other town. Rather, it is quite possible that the list enumerates additional work done by Rehoboam to fortify Judah. As we assume that the

[1]) Cf. G. Beyer, *ZDPV* 54 (1931), pp. 113-134; B. Maisler (Mazar) op. cit. (supra p. 136 n. 3), col. 716. Both hold that the fortification took place after Shishak's raid. It is beyond the scope of this paper to discuss all implications of both possibilities. Regarding Shishak's list cf. B. Mazar, *VTS* IV, 1957, pp. 57 ff.

Levitic cities were fortified centres of government in Solomon's time [1]) it is quite illuminating to compare the list of levitic cities situated within the borders of the Kingdom of Judah, after the disruption of the monarchy, to the list of Rehoboam's fortifications [2]). This comparison shows that apart of Ajalon and Hebron the lists do not parallel each other. It seems therefore that my contention that Rehoboam's list contains additional fortifications generally and repairs or additions to those of Hebron and Ajalon, is preferable. Finally, Shishak does *not* list Beth-Shemesh at all.

Another point made by Cross and Wright (pp. 215-217; p. 225 n. 55) regarding the northern Shephelah-province needs to be mentioned and to be rejected too. It is very difficult to accept the proposed identification of Gederah near Latrun. That would be out of context and it was clear to Cross and Wright that this was hardly plausible (p. 217 n. 36). But this proposal only serves to emphasize the main difficulty involved in the solution offered by Cross and Wright. Their Kingdom of Judah does not include the town Ajalon and they are at great pains to explain this fact by assumptions of a reduction in Judah's territory after Rehoboam, although they are not very happy about this solution.

Their assumption that Amaziah's war near Beth-Shemesh necessarily indicates anything, which we reject, was also not put forward with much conviction. On examination of the historical material preserved, a reduction of Judah's boundary in that quarter seems unwarranted. Abijah, Asa and Jehoshaphat certainly did not lose Ajalon. The changes which took place in the border-lines in their times were along the northern boundary, especially in its central sector and are clearly indicated. Uzziah conquered additional territory from the Philistines (2 Chron xxvi 6) which reached a considerable northern extent to judge by Gimzo, one of the towns lost later on by Ahaz (2 Chron xxviii 18). The western extent is indicated, apart of Ashdod, by Gath which Mazar identificd with Râs-Abû-Ḥâmid near Ramleh, (see p. 153 n. 3). There is no indication, however, that Ajalon was recaptured by Uzziah and was therefore not lost beforehand.

Now I shall restate my proposal to ascribe the town-list of Judah to the days of Hezekiah. As already pointed out there is no convincing

---

[1]) Cf. B. Maisler (Mazar) *op. cit.* (supra p. 136 n. 3), cols 709-710.

[2]) See in more detail Z. Kallai-Kleinmann, *BIES* 19 (1955) pp. 228-229. For a different and unacceptable approach cf. A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels*, München, 1953, II, pp. 306 ff.

archaeological counter-indication to such date. The main argument, however, outright in favour of this proposal is historical and as I shall try to prove, the list in the recension as found in Josh xv clearly points to this particular historical situation, even if originally of an earlier origin. The particular constellation of the list is made up of what is missing and of what is added. Both factors coincide to give us the one answer which can be regarded as highly plausible.

The obvious tell-tale additions are Josh xv 45-47: "Ekron... Ashdod... and Gaza..." If these were just imaginary additions, why was Ashkelon not thrown in too for good measure?

The missing towns are: Beth-Shemesh, Timnah and probably at least also Ajalon [1]). Beth-Shemesh and Timnah are quite obvious and in my note in *BIES* 17, I referred to them only. Upon re-examination of the material it seems, however, that we are too much under the influence of the conventional lines of Judah's tribal boundaries in Josh xv to extend the town-list very far away. Of course Zoreah and Eshtaol are additions to the original territory, as delineated in the boundary-system. They are remnants of the 2nd Solomonic district which remained in Judah after the disruption of the monarchy, but the addition of these two towns is not obtrusive. Ajalon, however, also remained in Judah after the disruption of the monarchy and it has to be found either in Benjamin's list or in that of Judah, as both definitely belong to a date after that event. Benjamin's list, which I date as of Abijah's time, is definitely within the mountain area with no holdings whatsoever in the Shephelah. It is obvious therefore that we may assume that like Zoreah and Eshtaol all additional territory in the Shephelah was absorbed (at least until this time) within the tribe of Judah and enumerated in its town-list. Ajalon should therefore figure in this list as well [2]).

---

[1]) Alt has no such problem as he adds the Danite list to the Judaean document.

[2]) B. Maisler (Mazar) has shown in *BJPES* 8 (1941), pp. 105-107 (Hebrew) that in the genealogical lists of Benjamin we find evidence that Benjamin expanded considerably into the northern Shephelah and into the adjoining coastal plain (1 Chron. viii 11-12) and attributed this expansion to the time of Josiah. To this we may add now also the reference to Ajalon (1 Chron viii 13).

Our analysis has just shown that the reference to Ajalon as being included in the framework of Benjamin must belong to a late period, viz: the expansion of Josiah. This change of population and influx from Benjamin into the area concerned, was probably facilitated by the Assyrian intervention in 701 B.C.E. which will be dealt with below.—Josiah's expansion is attested by the relevant towns which were reoccupied in the Persian period as listed in Ezra ii 33 and Nehemia vii 37 and especially xi 33-35 explicitly referring to Benjamin.—Ajalon

The reconstruction of events shows that Hezekiah's predecessor Ahaz lost a number of towns to the Philistines, partly originally Judahite towns and partly additional territory annexed by Uzziah (2 Chron xxviii 18). These towns were probably annexed by the neighbouring Philistine city-states, mainly by Ekron and perhaps also by Ashdod. They are: Beth-Shemesh, Ajalon, Gederoth, Socho, Timnah and Gimzo.

Hezekiah's list may therefore lack the towns just mentioned as he inherited this state of affairs [1]). Further we may deduce from 2 Kings xviii 8 and Sennacherib's Annals (Luckenbill, *Ancient Records* II, §§ 239-240), that Hezekiah, in league with Ṣidka, king of Ashkelon, fought against Ekron, Ashdod and Gaza in order to induce them to join the anti-Assyrian alliance [2]). Of Ekron we know that Hezekiah captured its king and Ekron joined the alliance while being ruled by a cooperating group of officials and nobles. It may be assumed therefore that Ekron was semi-independent under Judaean suzerainty. It is quite possible, under these circumstances, that the towns missing in Judah's list, which were lost by Ahaz, perhaps still formed part of the Ekron territory (Josh xv 45) or were at least summarily referred to in such manner. During his campaign Sennacherib captured Ashkelon's holdings in the coastal plain near Jaffa: Beth-Dagon, Jaffa, Bene-Berak and Azor. As reprisal against Judah, Sennacherib cut off from her territory cities and gave them to Ashdod, Ekron (under the restored former king), and Gaza. This Assyrian intervention, which seriously affected Judah's holdings in the Shephelah, opened the way to Benjamin's western expansion during the renewed Judaean expansion under Josiah, which must have preceded the final debacle, and see p. 152 n. 2 above [3]).

---

thus passed three stages of Israelite occupation: Ephraim, Judah and Benjamin. Ajalon's first stage (Beriah is one of the major families of Ajalon) in Ephraim is attested in 1 Chron vii 21-23 to which cf. viii 13.

[1]) There is of course a difficulty that in Josh xv 35, Socho is mentioned. We would of course also expect Azekah to be conquered by the Philistines if this Socho is referred to. But even so, and we have no evidence for one more Socho in this area, we may assume that Hezekiah got Socho back (perhaps from Ashdod) while the other towns are referred to summarily in another way and see the further discussion.—Regarding Gederoth it is even less certain whether it is identical with Gederoth of Josh xv 41. Cf. Z. Kallai-Kleinmann „l. 2. Gederoth", *Encyclopaedia Biblica*, vol II, Jerusalem, 1954, col. 447.

[2]) Cf. B. Maisler (Mazar) *op. cit.* (supra p. 136 n. 3) col. 726.

[3]) It is illuminating to enumerate in this connection the external evidence, which perfectly fits into the picture drawn.

First there is the relief of Gazru from the time of Tiglath-Pileser III (cf. K.

1 Chron iv 41 mentions the registration of families in Hezekiah's time, so that administrative activity is expressly indicated. It should also be pointed out that Beth-Dagon of Josh xv 41 is not identical with the town of that name conquered by Sennacherib in the neighbourhood of Bene-Berak [1]).

We shall proceed now to deal with the more important problems related to some of the units or provinces of which the list is composed

---

GALLING, *PJB* 31 (1935), p. 80; W. F. ALBRIGHT, *BASOR* 92 (1943), p. 17 n. 6; J. B. PRITCHARD, *The Ancient Near East in Pictures*, Princeton, 1954, No. 369). If in spite of the difficult archaeological position this may be identified with Gezer, the relief could belong to one of T.P.'s Palestine campaigns in 734-2 in which Gaza and Ashkelon were reached; (cf. D. D. LUCKENBILL, *Ancient Records* Chicago, 1926, I, §§ 815, 779). In any case these campaigns belong to the time of Ahaz, after he had lost the area concerned to the Philistines (see above pp. 151, 153).

Next we should mention the reliefs of *gab-bu-tu-nu* and *'a-am-qa-[ar]-ru-[na]* Gibbethon and Ekron, from Khorsabad, of Sargon II, (cf. M. EL-AMIN, *Sumer* 9 (1953) No. 1, pp. 21-33; H. TADMOR, *BIES* 18 (1954), pp. 140 ff. (Hebrew)). These may refer to Sargon's campaign to Raphiah in 720 (EL-AMIN) or to Ashdod in 712/1 (TADMOR) together with the capture of Gimti (Gath-Gittaim, identified with Râs-Abû-Ḥâmid near Ramleh, by B. MAZAR *IEJ* 4 (1954), pp. 227 ff.). Both campaigns took place at a time when the territory concerned was still held by the Philistines before Hezekiah started the revolt in 705 B.C.E. in which he extended his rule over Ekron's territory and others, in league with Ṣidka king of Ashkelon. This new state of affairs lasted till Sennacherib' campaign in 701.

As noted by us, extensive parts of the Shephelah were taken away from Hezekiah in favour of Ekron, Ashdod and Gaza. Considering the Assyrian power throughout the following period, no material change was possible before Josiah's time, who made use of Assyria's decline to extend his rule whereever possible.

To the period following Sennacherib's campaign, or to Esarhaddon, we may ascribe the letter concerning a Philistine contingent in Lachish, under Assyrian command; if the reference to Lachish is safe although the spelling is unusual (L. WATERMAN, *Royal Correspondence of the Assyrian Empire*, Michigan, 1930 vol. 1, pp. 148-149, letter 218; vol. 3, p. 89).

Finally we should mention the Assyrian contracts from Gezer, of the years 651-649 B.C.E., towards the end of Menasheh's rule; (R. A. S. MACALISTER *The Excavation of Gezer*, London, 1912, vol. 1, pp. 22 ff.; K. GALLING, *PJB* 31 (1935), pp. 81-86; B. MAISLER (MAZAR), *Tarbiẓ* 12 (1940-41), p. 120 (Hebrew)). In one of them a man by the name of *Na-tan-Ia-u* (Nethaniah) sells a field of his. It is hardly possible that this is an indication of remnants of the Israelite population (GALLING, MAISLER), as the contacts of Northern Israel with the area concerned were disrupted before the time of Uzziahu who conquered extensive areas in the Shephelah, especially in these northern parts, from the Philistines. It seems therefore that this Nethaniah belongs to a remnant of the Judahite expansion of Hezekiah which was cut short by Sennacherib. —Josiah's renewed expansion comes only a generation later.

[1]) Judahite Beth-Dagon is in the Shephelah south of Azekah and the other town is to be identified with Dâjûn near modern Beth-Dagon on the Tel Aviv-Ramleh highway. Cf. Z. KALLAI-KLEINMANN „1. Beth-Dagon" *op. cit.* (supra p. 153 n. 1) col. 947.

Of the three maps published, by ALT in his study, NOTH in his commentary *Das Buch Josua* and by CROSS and WRIGHT, only the latter comes close to the probable extent of the Judaean list, of course after removing the Philistine additions, which serve a different purpose. ALT cuts the map too short in the south and NOTH trims the territory described altogether in a very extreme and exaggerated fashion, and does not allow for historical continuity attested by the sources.

The main difference between the location of the Shephelah provinces as presented by ALT - NOTH and CROSS - WRIGHT and as proposed by me [1]) is, that the accepted order is: the first Shephelah province is a northern one, the second a southern and the third a central unit. Such sequence is quite unusual and therefore my proposal is: the first group is northern, the second south-western and the third in the south-east.

Libnah is the key to the problem and it seems that the identification with Tell eṣ-Ṣâfi is untenable. Σαφιθα of the Madaba-map would suit this tell, and Eusebius (Onom. p. 120, l. 23 edit. KLOSTERMANN) gives us also a Λοβανα. It is irrelevant that the latter is not found in the Madaba-map, as the area concerned is damaged. For Tell eṣ-Ṣâfi we should consider a place like Mizpeh, although there are also other proposals. Tell Bornât which was proposed for Libnah (ELLIGER, ALBRIGHT, MAZAR) [2]), fits much better, but as Tell eṣ-Ṣâfi is difficult for Makkedah (one of the proposals) we have no good identification for the latter in proper relation to Libnah.

Therefore I supported a proposal once made by Prof. B. MAZAR in his lectures, to identify Libnah with Tell Judeidah. This would have an open door for Makkedah at Tell Bornâṭ. These identifications would fit all literary sources concerned. The surface-finds at Tell Bornâṭ are difficult [3]) but an excavation or trial-trench may still yield additional material. Libnah's defection under Joram (2 Kings viii 22) indeed indicates his western border, but does not necessarily require a far-western identification. Libnah's absence in Rehoboam's list is no counter-indication either, as I showed above (supra pp. 150 f.) when I discussed the interrelation between the Levitic cities and

[1]) Z. KALLAI-KLEINMANN *op. cit.* (supra p. 151 n. 2) pp. 226-228 in detail with bibliography. Cf. also ABEL *G.P.* II, 369-370 for summary and bibliography, and see the map in cols. 727-728, *Encyclopaedia Biblica* I.

[2]) In addition to the bibliography given by ABEL (supra n. 1) cf. B. MAISLER (MAZAR) *op. cit* (supra p. 139 n. 1), p. 174 and n. 19 there.

[3]) Cf. Y. AHARONI-R. AMIRAN, *BIES* 19 (1955), p. 224. (Hebrew).

Rehoboam's fortifications. It may be noted also, that Jeremiah xxxiv 7 is also no counter-indication, as it refers to a particular military situation. It is not necessary therefore to remove Libnah from the central Shephelah as the other towns between Lachish and Azekah may already have been conquered by that time. It should also be noted that I reckon with Eglon to be in Tell el-Ḥasi [1]), or anyway somewhere in the southwestern Shephelah (against NOTH [2])). Other identifications to be noted are Gerar—Tell Abu Hureirah (AHARONI) Gath—Tell an-Najîlah and Ziklag—Tell ash-Sharî'ah (MAZAR, *Biblical Atlas*, Jerusalem 1957).

The Wilderness-province (Josh xv 61-62) has gained considerably with the finds in Kh. Qumrân and in the Buqê'ah (as summarized by CROSS and WRIGHT, pp. 223-24).

Beth-Arabah, however, is the textual key which prevents us to ascribe Judah's and Benjamin's lists to the same time. This is in addition, of course, to the other weighty reasons which we already mentioned against a single date for both lists (supra p. 141). According to the boundary-system (Josh xv 6; xviii 18-19) Beth-Arabah and Beth-Hoglah are in Judah.

Judah's town-list mentions Beth-Arabah only, whereas Benjamin's town-list, still from another time, counts both, Beth-Arabah and Beth-Hoglah in Benjamin.

This comparison shows us that also according to the boundary system the Buqê'ah is well inside Judah and NOTH's proposal to identify it with the valley of Achor is very unsuitable, not to speak of the impossible line obtained [3]).

It should also be noted that it is quite possible that the Wilderness province includes the whole stretch along the Dead-Sea. There is no clear indication that the south-eastern mountain provinces reach down till the Dead-Sea-coast. Perhaps 2 Chron xx 2 contains a hint in this direction, if this verse may be thus interpreted. There we find the equation: Hazazon-Tamar, which is En-Gedi. I shall not enumerate all proposals and possibilities, but only the one which may be interesting in this context.—Perhaps the compound Tamar indicates the

[1]) Cf. the bibliography given by ABEL G.P. II, p. 311.

[2]) M. NOTH, *op. cit.* (supra p. 145 n. 2), p. 95.

[3]) M. NOTH, *ZDPV* 71 (1955), pp. 42-55. Cf. CROSS and WRIGHT *op. cit.* (supra p. 140 n. 3), p. 224 n. 52. The valley of Achor in Josh vii 24 is difficult as well. Apart of that, the Buqê'ah could fit only if the usual identifications for Beth-Arabah and Beth-Hoglah, northwest of the Dead Sea, were abandoned. Further discussion would be beyond the scope of this paper.

name of the district in which Hazazon is found, and the writer or editor wishes to point out that this district is also otherwise known by the name of En-Gedi. If that is correct, and Tamar certainly is near the southern end of the Dead-Sea (Ez xlvii 19), perhaps the province of En-Gedi or the Wilderness really includes the whole stretch along the Dead-Sea.

Our next problem is the small unit of Kirjat-Jearim and Rabbah. There is no easy explanation to the smallness of this unit. The assumption of ALT-NOTH and CROSS-WRIGHT [1]) that this group belongs to the western Benjaminite province and was enumerated here to complete the Judahite area cannot be the whole answer.

We may of course maintain that this group has nothing to do with Benjamin at all. The one speaks about Kirjat-Jearim of Judah (cf. also Josh xviii 14) and the other about Gibeath-Kirjat-Jearim (Josh xviii 28). Some internal genealogical development, unknown to us, may be responsible for this division, which does not coincide with the known genealogical relations. By the way, also in other cases the provinces do not coincide with the genealogical divisions.

In case the two towns mentioned, were completely part of a Benjaminite province, the author would not have enumerated them at all, as he left out towns (Beth-Hoglah or the Beth-Shemesh group) or added towns to the list (Zoreah and Eshtaol) according to the sources which he had in hand, without regard for the boundaries of Judah as recorded in the boundary-system. If for some reason, such small unit was not maintained by itself, it is possible that for administrative purposes it was bound up with a neighbouring Benjaminite unit, but that has nothing to do with a unification of the lists and artificial cutting up of the same.

In summing up this particular point we must agree of course that the extent and internal division of the lists reflect political situations and as such let us have a glimpse at what an administrative list of the whole kingdom would have looked like [2]), *but* the *tribal* relation is

[1]) A. ALT, *op. cit.* (supra p. 134 n. 1), pp. 105-106, 114-115; M.NOTH, *op. cit.* (supra p. 145 n. 2), p. 99; CROSS and WRIGHT *op. cit.* (supra p. 140 n. 3), pp. 221-222.

[2]) Cf. the provinces of Nehemia which certainly are a development of earlier groupings with changes brought about by the circumstances of that period. In my dissertation (supra p. 135 n. 2) these were also dealt with. Cf. also Y. AHARONI, *IEJ* 6 (1956), p. 154. It is obvious, however, that the comparisons given by him are much too generalized. Apart of the particular position of Mizpah which he mentions as well, there are many other differences as far as external and internal boundaries (for instance divisions into half-districts) are concerned.

It is also hardly possible to accept Karem as the capital of the district in which

the main factor in these town-lists, which were not cut up, but were drawn up to show the holdings of the particular *tribe* in a given political situation.

This refers to the lists of Benjamin, Judah, and Simeon (which will be dealt with below) and Dan is a variation on the theme, insofar, as in that case the author utilized an administrative list of one unit— the 2nd Solomonic district— which grew out of historical Dan—in order to illustrate that tribe in his historical home. This difference of approach may be regarded as trivial, but it seems to me that only thus the lists can be appreciated and their diversity of date and background proves the correctness of this explanation.

Before winding up our discussion of the major points related to the Judaean list one more remark is appropriate.—At the end of the town-list (v. 63) there is a note referring to the fact that Jerusalem was not conquered yet. In all the retrospect descriptions of the Book of Joshua depicting the conquest and allocation of the country (see p. 148 n. 1), this is the only reference alluding to the connection of Judah to the conquest of Jerusalem, which was actually attempted and carried out by Judah (David). All other references unanimously refer to Jerusalem as being part of Benjamin. This is emphasized in three ways: in the boundary-system (Josh xv 8; xviii 16), in the town-lists (xviii 28) and in the list of yet unconquered towns (Judges i 21). Jerusalem being part of Benjamin is the last phase of the development in that area, ever since the Israelite settlement, and is probably a result of an intentional policy of David and Solomon in order to tie Benjamin to Judah (Prof. MAZAR orally), a policy which proved its usefulness after the disruption of the monarchy [1]).

The last list to be discussed, that of *Simeon* [2]), seems to be the earliest of the town-lists under consideration. In any case the list does not seem to be later than the Danite list of Solomonic origin. It certainly does not show signs of being mechanically copied out of the Judahite list, for the purpose of depicting Simeon. Although the author knew that Simeon was incorporated in Judah (Josh xix

---

Beth-Lehem is found. Anyway the Beth-Hakerem province of Nehemia certainly does not include the south-eastern portions of the Beth-Lehem province in Josh xv 59a.

[1]) Z. KALLAI-KLEINMANN, „Jerusalem—in Judah or in Benjamin?" *Judah and Jerusalem*, Jerusalem, 1957, pp. 34-36 (Hebrew).

[2]) Cf. A. ALT, *op. cit.* (supra p. 134 n. 1), pp. 105-106, 113; M.NOTH, *op. cit.* (supra p. 145 n. 2) pp. 113-114; CROSS and WRIGHT, *op. cit.* (supra p. 140 n. 3), p. 214.

1, 9) he inserted an old list of Simeon which does not tally exactly with the corresponding area in the Judahite list. There are differences in the order of the names, in the way some of them are written, and not all the names in the one list are to be found in the other [1]).

This problem was already touched upon in connection with the question of Sharuhen and Shilhim (supra p. 148 f.). A comparison of the Simeonite towns in his genealogical lists (1 Chron iv 28-33) [2]) to the town list of Simeon in Josh xix, shows, that these two have an affinity which puts them very close together (see the relation to Judah, 1 Chron iv 27), and differentiates between both and the "Simeonite" portion of Judah in Josh xv. The date of the list in 1 Chron has been given as "unto the reign of David (31)". The date of Simeon's list in Josh xix is in all probability almost the same. This would explain Sharuhen's occurence in Josh xix and its absence in Josh xv, if the identification of Sharuhen with Tell Far'ah is upheld [3]). 1 Chronicles' list of Simeon (and as a result also Josh xix) is one of the few literary traces to be found of David's census [4]),

---

[1]) Cross and Wright, *op. cit.* (supra p. 140 n. 3), p. 214, follow W. F. Albright, *JPOS* 4 (1924) p. 160 and assume that Ether and Ashan of Josh xix 7 are mistakenly included in Judah's list in the group of Libnah-Keilah (Josh xv 42). I am not so sure, however, that they were included there by mistake. Albright assumed the Libna group to belong to the Central Shephelah, but since we assume a different distribution of the Shephelah-provinces this consideration is unimportant. Albright assumed that the mistake occured because of another Ether (Kh. el ʿAtr) near Beit Jibrîn, which is pretty close to Libnah. It is not known, however, whether Kh. el-ʿAtr really dates from the appropriate period and even if it does, that would explain the dropping out of one Ether, but not the entry of Ether and Ashan in a wrong province. The proper group had already been copied before and Ether and Ashan could be added in the margin in their place.

The fact the Ether and Ashan are near Ain and Rimmon in the northwestern corner of Simeon, makes a transfer into a south-eastern group of the Shephelah very possible.

[2]) 1 Chron iv 39 reports a development in the time of Hezekiah.

[3]) Contrary to A. Alt, *JPOS* 15 (1935), p. 311; M. Noth, *op. cit.* (supra p. 145 n. 2), pp. 14, 94. In Alt's opinion, taken up by Noth, Shilhim is identical with Sharuhen (also Cross and Wright accept this equation, see above) and was not added to Judah before Josiah. No reason, other than the date of Josiah proposed by Alt for the whole "document" is given. Therefore, we cannot attribute this "conquest" to Josiah.

[4]) In the case of Simeon no seperate tribal boundary was fixed, as already in Saul's time Simeon had been absorbed in Judah (1 Sam xxx 26). But in another case the parallelism to the boundary-system is obvious, namely in the description of Joseph (1 Chron vii 28-29). Of course עיה is to be read with some of the mss. and not עזה. Another literary remnant of the census is probably to be found in the list of the tribal chiefs in 1 Chron xxvii 16-24, although this list raises certain problems with which we shall not deal here.

which obviously registered the families for fiscal and military purposes [1]) and also registered their land-holdings.

Thus the census provided the basis for exact boundary-delimitations of families, towns and tribes [2]), and also for the formation of administrative districts, which, as Solomon arranged them, did not always coincide with the tribal boundaries but were closely related to them [3]) [4]).

---

[1]) B. MAISLER (MAZAR) *op. cit.* (supra p. 136 n. 3), col. 710; Y. YADIN, *Maarakhot* 101, Tel-Aviv, June 1956, pp. 10f., 15. Yadin thinks that the main objective of the census was of a military nature, and aimed in particular at organizing the militia in addition to the standing army.

[2]) W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1942, pp. 123-124, had already recognized the connection between the census and the boundary-descriptions in the Book of Joshua, and assigned the boundary-description to David. He compromised, however, also with ALT's system which proposed a pre-monarchy date for the boundary-system, a date which necessiated theoretical overstretching into those areas which were not fully occupied yet. see above point 3, pp. 135-136.

[3]) It is suggested that the order of Solomon's districts reflects to a certain extent the growth of David's power and the order of conquests in non-Israelite parts of the country (Prof. B. MAZAR in his lectures). Cf. A. ALT, *op. cit.* (supra p. 151 n. 2) I, p. 199; S. YEIVIN, *Encyclopaedia Biblica*, II, cols. 635, 638. There certainly is some interrelation between the conquests of David and special administrative steps taken by him on the one hand and between the numerical order of Solomon's districts, on the other. It seems to me, that one can also recognize in the formulation of the district-names, those districts which are based entirely on old tribal territory and those which were enlarged or added through recent conquest. This applies not only to the obvious cases of the districts No. 2, 3, 4, 5, but probably also to the districts No. 6, 9.—But after all these considerations too, it seems that the census is the main factor which determined the final delimitations.

[4]) There was no possibility to accept the proposals of Y. KAUFMANN, in his book *The Biblical account of the conquest of Palestine*, Jerusalem, 1953. Although much of his criticism is justified, his counterproposals are founded on an approach which is even more theoretical and utopian than ALT's school. His theory which bases the geographical lists on a very unreal background, see especially pp. 56-57, puts his proposals on an entirely different plane.

ARABISCHE ETYMOLOGIEN UND PARALLELEN ZUM BIBELWÖRTERBUCH

VON

L. KOPF
Jerusalem (Isr.)

Die folgenden Ausführungen sind Beiträge zur hebräischen Lexikographie, wie sie sich in den gangbaren Bibelwörterbüchern darstellt. [1]) Sie enthalten einerseits neue, auf das Arabische gestützte exegetische Vorschläge — darunter solche die von bereits verglichenen Wurzeln ausgehen — andererseits aber lediglich arabische Entsprechungen, die in den betreffenden Wörterbüchern noch nicht verzeichnet sind, oder gewisse Verbesserungen und Begründungen der angeführten arabischen Etymologien. Ferner wird eine Reihe von Parallelanwendungen in den beiden Sprachen aufgezeigt, die z.T. ein tieferes Verständnis des hebräischen Sprachgebrauchs ermöglichen, auch in Fällen wo die betreffenden Wurzeln bereits von den Lexikographen verglichen wurden. Hinzu kommen einige rein theoretische Vergleiche, die für die Erklärung der hebräischen Wörter keinerlei Bedeutung haben. Da das Bibelwörterbuch, wie von Köhler treffend bemerkt, sich zu einem „Sammelbecken der semitischen Sprachen" gestaltet hat, werden auch solche Erörterungen willkommen sein. Schliesslich kommen noch einige Eigennamen zur Behandlung, die ja ebenfalls in den Bereich der Bibellexikographie gehören.

Es war nicht beabsichtigt, ausschliesslich vollkommen neues Material zu bieten. In mehreren Fällen wird ausdrücklich auf Vorarbeiten oder schon früher aufgestellte Behauptungen Bezug genommen, die von den Bibellexikographen nicht berücksichtigt oder sogar verworfen wurden, wobei aber immer die betreffenden Angaben weiter ausgebaut werden. Bei der unübersehbaren Fülle der einschlägigen Literatur ist es unvermeidlich, dass lexikographische Entdeckungen, die nicht in die Wörterbücher eingingen, von Späteren übersehen werden, und so mögen manche der folgenden Ausführungen bereits anderswo zu finden sein, ohne dass es im Rahmen der vorliegenden Arbeit möglich gewesen wäre ihnen nachzugehen. Etwaige Versehen dieser Art mögen nachsichtig beurteilt werden, besonders da hier hauptsächlich eine Vervollständigung der gangbaren Wörterbücher angestrebt wird.

---

[1]) Als Abkürzungen werden benutzt: Ges.-B. = W. Gesenius' *Hebr. u. aram. Handwörterbuch* ... bearb. v. F. Buhl, 17 Aufl., Leipzig 1921; B.-D.-B. = *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* ... ed. by F. Brown with the co-operation of S. R. Driver and Ch. A. Briggs, Oxford 1952; Ben Jehuda = E. Ben Jehuda, *Thesaurus totius hebraitatis* ... Jerusalem 1908-52; Dozy = *Supplément aux dictionnaires arabes*, par R. Dozy, Leide-Paris 1927.

Es sei besonders hervorgehoben, dass die nicht unbeträchtlichen Beiträge einschlägiger Art, die sich in der modernen hebräischen sprachwissenschaftlichen Litteratur finden, nur dann herangezogen wurden, wenn sie Raum für weitere Erörterungen boten. Die europäische Bibellexikographie hat diese Forschungen bisher arg vernachlässigt, sie sollten jedoch systematisch ausgebeutet und, soweit haltbar, allgemein zugänglich gemacht werden. Die Erfüllung dieser Aufgabe sei einer späteren Veröffentlichung vorbehalten.

Wenn man ein wissenschaftliches Bibelwörterbuch auf seine arabischen Angaben untersucht, muss auffallen, dass trotz jahrhundertealter Tradition der hebräischen Lexikographie und trotz des ausserordentlichen Reichtums des arabischen Wortschatzes immer noch eine beträchtliche Anzahl hebräischer Wörter ohne arabische Entsprechungen dasteht. In einem früheren Aufsatz [1]) hatte ich Gelegenheit, auf die zahlreichen Bemühungen hinzuweisen, die mit wechselndem Erfolg immer wieder unternommen werden, um diese Lücken auszufüllen. Diese Versuche richten sich jedoch hauptsächlich auf problematische Wörter, die oft mit noch problematischeren arabischen Entsprechungen zu erklären versucht werden. Es ist zwar von vornherein anzunehmen, dass nicht alle entsprechenden Vokabeln im Arabischen jemals vorhanden waren oder erhalten geblieben sind, doch lassen sich noch, wie die folgenden Ausführungen zeigen, auch für unproblematische Wurzeln so manche arabische Entsprechungen aufdecken, wenn nur die Bedeutungen und mannigfachen Anwendungen der arabischen und hebräischen Wörter genau untersucht und verglichen werden. Zu einer Reihe der hier behandelten Wurzeln lagen zwar arabische Äquivalente durchaus auf der Hand, doch war der semantische Zusammenhang keineswegs ersichtlich, und deshalb wurden die betreffenden arabischen Entsprechungen in den Wörterbüchern entweder gar nicht erwähnt oder nur aus akademischem Interesse angeführt, ohne dass die vorliegenden Möglichkeiten zu exegetischen oder semantisch-sprachvergleichenden Zwecken ausgeschöpft worden wären.

In methodischer Hinsicht ist zu erwähnen, dass in mehreren Fällen die in den semitischen Sprachen recht häufig vorkommende Metathesis in Betracht gezogen wurde (Nr. 25, 27, 34, 59, 61, 69, 76, 80). Ferner wurde mit gewissen phonetischen Anomalitäten gerechnet, die an geeigneter Stelle (Nr. 14, 66) ausführlicher erörtert werden. In zwei Fällen (Nr. 6, 49) wurden gegenteilige Bedeutungen der verglichenen hebräischen und arabischen Wurzeln angenommen. Für diese semantische Erscheinung, die innerhalb des Hebräischen und Arabischen schon verschiedentlich behandelt wurde [2]), gibt es einige gut gesicherte Beispiele, wie ישב *sich setzen* — وثب (*vom Sitz*) *aufspringen* (im Südarabischen hat das Verb dieselbe

---

[1]) *VT* VI (1956), S. 286ff.

[2]) Siehe z.B. R. Gordis, *Studies in Hebrew roots of contrasted meanings*, *JQR* XXVII (1936-37), S. 33ff.; Ben Morrison, *Wonderful words; the development of the meaning of Hebrew antonyms derived from a common root*, Johannesburg 1954; Th. Nöldeke, „Wörter mir Gegensinn", in *Neue Beiträge*, S. 67ff.; G. Weil, Artikel *Aḍdād* in *Encyclopaedia of Islam* I, Leiden-London 1954, S. 184ff.

Bedeutung wie im Hebräischen!); רקד *hüpfen, tanzen* — رقد *liegen, ruhen*; אבה *willig sein, wollen* — أبى *sich weigern, ablehnen.* Entgegen der bekannten Theorie von Abel ist wohl anzunehmen, dass ein Gegensinn, zumindest in ein und derselben Sprache, ursprünglich nicht vorlag. In vielen Fällen lassen sich ja entgegengesetzte Bedeutungen auf einen neutralen Mittelsinn zurückführen. Oft genug ist jedoch die vermutliche semantische Entwicklung vollkommen verwischt. Auf jeden Fall können wir nicht an der Tatsache vorübergehen, dass im überlieferten Sprachgebrauch Wörter mit entgegengesetzten Bedeutungen vorliegen. Wie ein Gegensinn sich z.B. durch Missverständnis entwickelt, kann an einem lehrreichen Beispiel gezeigt werden. קללה נמרצת (1 Reg. ii 8) bedeutet *ein schlimmer Fluch.* Die Wurzel מרץ gehört zu arab. مرض *krank sein*, und diese Bedeutung hat auch das erwähnte hebr. Partizip, wie aus einem Vergleich mit רעה חולה in Eccl. v 12 hervorgeht. Die metaphorische Anwendung an der genannten Bibelstelle war aber bald nicht mehr klar, und da קללה נמרצת ohne weiteres als *starker Fluch* aufgefasst werden konnte, entwickelte sich von hier aus im späteren Hebräisch das Substantiv מֶרֶץ in der Bedeutung *Stärke, Energie.* Dieser Sinn ist das Gegenteil der eigentlichen Bedeutung der Wurzel, wie sie durch das arab. مرض und andere semitische Sprachen festgelegt ist.

Aus praktischen Erwägungen erfolgte die Anordnung der Artikel alphabetisch nach den hebräischen Wurzelbuchstaben. Dadurch war es leider nicht möglich, die wichtigsten Ergebnisse gehörig hervorzuheben. Es sei deshalb hier besonders auf die folgenden Abschnitte verwiesen: Nr. 7, 14, 17, 20, 21, 25, 29, 33, 38, 42, 44, 53, 55, 58, 64, 65, 69, 72, 73, 74, 82, 85.

Die arabischen Wurzeln, die angeführten Bibelstellen und die ausserhalb der alphabetischen Reihenfolge erwähnten hebräischen Wurzeln sind in besonderen Verzeichnissen am Ende des Aufsatzes zusammengestellt.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, die grosszügige Hilfe hervorzuheben, die mir, der ich nicht Alttestamentler vom Fach bin, bei der letzten Durcharbeitung der folgenden Darlegungen von Prof. Tur-Sinai, Prof. Ben Ḥayyim, Dr. Goshen-Gottstein und besonders von Herrn S. E. Loewenstamm zuteil wurde. Es sei ihnen hiermit mein aufrichtiger Dank ausgesprochen. Ich muss jedoch betonen, dass die Hilfeleistung sich in keiner Weise auf eine Mitverantwortung für die hier dargelegten Auffassungen erstreckt.

1) Zu אגם, das u.a. auch mit *Sumpf* erklärt wird, ist zu erwähnen, dass nach Dozy I, S. 11, das arab. أَجَمَة (B.-D.-B.: *marshy jungle*) genau diese Bedeutung haben kann. Die Pluralform آجام steht z.B. bei Abū Ḥajjān al-Tauḥīdī, *K. al-Imtāʿ wal-Muʾānasa* II 104, neben سواحل البحار (*Meeresküsten*), شطوط الانهار (*Flussufer*) und بطائح (*breite Betten von Wasserläufen*), die als Niststätten gewisser Vögel genannt werden. Hier aber könnte man das betreffende Wort — dem Zusammenhang nach und da es sich nicht gerade um Sumpfvögel handelt —

als Bezeichnung stehender Gewässer (*See*, *Teich*) auffassen, was anderen Erklärungen des hebr. אגם entspricht. GES.-B. und KÖHLER geben nur ماء آجم an.

2) Der Ausdruck ולחם אמר לו (1 Reg. xi 18) *er wies ihm Nahrung zu* hat eine genaue Entsprechung in der häufig gebrauchten arab. Verbindung أمر له ب *er befahl, ihm etwas* (*zu geben*). Es handelt sich in beiden Sprachen um einen elliptischen Ausdruck, in dem eigentlich ein Infinitiv fehlt. Die hebr. Redewendung ist folgendermassen zu verstehen: *er befahl, ihm Nahrung* (*zu geben*).

3) Hebr. אנה wird mit arab. أنى (von أنًى, أناء *Zeit, Zeitpunkt, Zeitraum*) in Verbindung gebracht, was nicht ohne weiteres verständlich ist, da der hebr. Wurzel in den überlieferten Bedeutungen kein Zeitbegriff anhaftet. Die erwähnte Gegenüberstellung wird jedoch dadurch bestätigt, dass im nachbiblischen Hebräisch verschiedene Verbalableitungen von זְמַן *Zeit* in ganz ähnlichen Bedeutungen vorkommen.

4) Bei Vergleichung des arab. أثر scheint es, dass die Ableitungen der hebr. Wurzel אשר, die in den Wörterbüchern aufgeteilt ist, eine gewisse Einheit darstellen. Bekanntlich kommt man vom Substantiv أَثَر oder إِثْر *Spur* zu den Bedeutungen *Schritt, schreiten* usw., und die Relativpartikel אֲשֶׁר hatte, wie schon von anderen erwähnt (vgl. jetzt auch ugar. *aṯr*, GORDON, *Ugaritic Manual* no. 1826), ursprünglich örtliche Bedeutung: *Ort, da wo*. In manchen deutschen Dialekten wird ja *wo* anstatt des Relativpronomens gebraucht.

Andere Anwendungen der hebr. Wurzel werden gewöhnlich mit arab. يسر zusammengestellt [1]). Es ist jedoch nicht notwendig, eine prinzipielle Unterscheidung vorzunehmen. Von der eingangs erwähnten arab. Wurzel gibt es z.B. das Verb. آثر *bevorzugen* und das Adjektiv أَثِير *vorzüglich, bevorzugt*. Von hier aus kann man wohl das *Pi'el* אשר im Sinne von *glücklich preisen* in ursprünglich deklarativer Bedeutung verstehen: *als bevorzugt erklären*. Die beiden angeführten arab. Formen wurden schon von NÖLDEKE (*ZDMG* XL, 723) zu אַשְׁרֵי verglichen,

[1]) So auch neuerdings ALBRIGHT, *JAOS* LXXIV (1954), S. 229 f., in Verbindung mit dem Eigennamen אָשֵׁר.

und ähnlich lässt sich die Bedeutung des Substantivs אֹשֶׁר *Glück* ableiten. Ohne Schwierigkeit lässt sich entweder von hier aus oder vom Arabischen her der Eigenname אָשֵׁר erklären, wobei noch zu erwähnen ist, dass auch أَثِير und أُثَير als arabische Eigennamen vorkommen. Sollte vielleicht der Name der Göttin אֲשֵׁרָה, dessen שׁ im Ugaritischen ein *t* ist, dem Arabischen gemäss *die Bevorzugte, Vorzügliche* bedeuten? B.-D.-B. erwähnen hierzu das assyr. Adjektiv *aširat* = *gnädig*.

5) Zu בדא (1 Reg. xii 33; Neh. vi 8) wird schon von B.-D.-B. arab. بَدَأَ *beginnen, anfangen* gestellt, wozu noch zu erwähnen ist, dass die betreffende Wurzel auch *erschaffen* (*von Gott*) bedeuten kann und überhaupt zur Bezeichnung des ersten Ursprungs dient. Ferner ist auf das phonetisch ähnliche und sinnverwandte بدع[1]) hinzuweisen, wovon verschiedene Ableitungen im Sinne von *eine Neuerung schaffen* gebraucht werden, und zwar hauptsächlich eine Neuerung (بِدْعَة), die eine Beziehung zu traditionellen religiösen Anschauungen und Gepflogenheiten hat. In gewisser Hinsicht passt diese Bedeutung zu der ersten Stelle, an der das hebr. בדא vorkommt.

6) Falls in בטא wirklich die Bedeutung der Unbesonnenheit (s. die Wörterbücher), also der Übereiltheit liegt, könnte man arab. بطؤ *langsam sein, zögern* dazustellen, wonach hier ein weiteres Beispiel für entgegengesetzte Bedeutungen in den beiden Sprachen vorliegt [2]).

7) Zum hebr. בטח ist schon vor längerer Zeit auf arab. بطح hingewiesen worden (s.B.-D.-B. und Blau, *VT* VI 244), ohne dass die sich daraus ergebenden exegetischen Erkenntnisse von der Lexikographie verwertet worden wären [3]. Bisher ist hauptsächlich auf Jer. xii 5 aufmerksam gemacht worden (ובארץ שלום אתה בוטח ואיך תעשה בגאון הירדן), wo בוטח mit *fallen* erklärt werden soll. [4])

Wir wollen zunächst die Anwendungen der arab. Wurzel überblicken, um sie dann zur Erklärung mehrerer Bibelstellen zu verwerten. Verschiedene Ableitungen bedeuten: *hinstrecken, zu Boden*

---

[1]) Schon bei Ben Jehuda erwähnt.

[2]) Vgl. oben, S. 162 f.

[3]) Siehe besonders den verfehlten etymologischen Erklärungsversuch bei Köhler, *Vom hebräischen Lexikon*, Leiden 1950, S. 8f.

[4]) So letzlich auch E. Zolli, *Biblica* XXXIV (1953), S. 564f., der dieselbe Bedeutung ferner in Prov. xiv 16 sieht (*a.a.O.*, S. 563f.).

werfen (بطح), *hinstürzen, ausgestreckt daliegen* (انبطح), *flach auf dem Boden liegend* (أبطح), *Talsenke* (بطحاء), *breites Bett eines Wasserlaufs* (بطيحة). Es ist ersichtlich, wenn man den gemeinsamen semantischen Faktor dieser verschiedenen Anwendungen herausschält, dass die arab. Wurzel nicht ein einfaches Fallen oder Liegen beinhaltet, sondern daneben noch und hauptsächlich ein Sichausbreiten und bequemes Daliegen. Die beiden Bedeutungen *fallen* und *daliegen* sind z.B. auch im hebr. **נפל** vereint, und von der letzteren müssen wir ausgehen, wenn wir die betreffenden Bibelstellen erklären wollen.

Auf die semantische Verbindung zwischen den Hauptbedeutungen der hebr. und der arab. Wurzel ist bereits hingewiesen worden (s. Blau, *a.a.O.*). Ein Übergang von *liegen auf* zu *sich verlassen auf, vertrauen auf* lässt sich aber auch auf Grund der Anwendungen der hebr. Wurzel selbst nachweisen. Es sei noch erwähnt, dass ein ähnlicher semantischer Zusammenhang durch das arab. طمأن (oder طأمن) bezeugt wird. إطمأنّ z.B. bedeutet zwar hauptsächlich *sich beruhigt fühlen, vertrauen, sich verlassen*, doch scheint die ursprünglichere Bedeutung in der selteneren Anwendung im Sinne von *tiefliegen* (*Land*) und in طمأن ظهره *seinen Rücken beugen* vorzuliegen.

Es sei zunächst erwähnt, dass die dem arabischen بطح eigene Bedeutung wahrscheinlich noch in **מבטיחי על שדי אמי** (Ps. xxii 10) erhalten ist: *der mich an die Mutterbrust legte* [1]) (*und so meine Nahrung sicherte*) [2]) oder *der mich* (*geschützt*) *an der Mutterbrust liegen liess*. Gerade diese Stelle ist geeignet, die Bedeutungsentwicklung der hebr. Wurzel zu illustrieren. Im Parallelvers Ps. lxxi 5 **יהוה מבטחי מנעורי** hat die betreffende Ableitung der Wurzel nur noch die gewöhnlichere Bedeutung.

Im anschliessenden Vers steht: **עליך השלכתי מרחם**; wörtlich: *auf Dich wurde ich vom Mutterleibe an geworfen* [3]), was nun nach den obigen Erörterungen folgendermassen verständlich wird: *auf Dich bin ich von Geburt an angewiesen, auf Dich habe ich von jeh zu vertrauen* [4]).

---

[1]) S. auch Skoss, *Jewish Studies Kohut*, New York 1935, S. 552.

[2]) Vgl. Tur-Sinai, *Ha-Lāšōn we-ha-Sēfer* III, S. 406f., wo aber nur der letztere Punkt hervorgehoben wird.

[3]) S. Blau, *a.a.O.*

[4]) Wahrscheinlich ist hiernach auch die schwierige Stelle Ps. lv 23 **השלך על־יהוה יהבך** zu verstehen, wo aber das letztere Wort noch einer genauen Erklärung bedarf.

Der Parallelvers Ps. lxxi 6: עליך נסמכתי מבטן ist eine schlagende Bestätigung dieser Erklärung. Von hier aus bekommen die folgenden Stellen einen plastischen und bedeutungsgeschichtlich genauen Sinn: ויבטח (2 Reg. xviii 30); ואל יבטח אתכם חזקיהו אל־יהוה לאמר הצל יצילנו אתכם על־שקר (Jer. xxix 31). השלך und הבטח sind ursprünglich fast synonym and haben ähnliche Bedeutungswandlungen durchgemacht.

Die Grundbedeutung von בטח tritt im *Qal*-Stamm in 2 Reg. xviii 21 (= Jes. xxxvi 6) עתה הנה בטחת לך על־משענת הקנה הרצוץ הזה noch ziemlich deutlich hervor. Ebenso lässt sich die Grundbedeutung noch daran erkennen, dass der adverbielle Ausdruck לבטח einige Male neben den Verben שכב *liegen* und רבץ *sich lagern* steht: וחפרת לבטח תשכב (Hi. xi 18); ואביונים לבטח ירבצו (Jes. xiv 30); והשכבתים לבטח (Hos. ii 20). Das Adverb dient hier lediglich zur Sinnesverstärkung, denn es bezeichnet ursprünglich das Ausgestrecktdaliegen als Zeichen der Ruhe und Behaglichkeit und damit des Sicherheitsgefühls. Unter Annahme dieser Bedeutung wird Prov. xxviii 1: וצדיקים ככפיר יבטח erst recht verständlich. יבטח ist Relativsatz zu ככפיר, das wiederum Prädikat zu צדיקים ist: *Die Gerechten gleichen einem Löwen, der (furchtlos) daliegt* [1]). Die vorgeschlagene Korrektur von יבטח zu יבטחו (als Prädikat zu צדיקים) ist damit hinfällig.

Ein weiterer Anhaltspunkt für unsere Feststellungen findet sich in der Parallele von לבטח – יבטח und ישען in Jes. l 10: יבטח בשם יהוה וישען באלהיו und Hi. xxiv 23: יתן־לו לבטח וישען (vgl. noch Jes. xxx 12). Zu beachten ist ferner das öftere Nebeneinander von Ableitungen der beiden Wurzeln בטח und שקט. Die letztere entspricht dem arab. سقط *fallen*, ist also ursprünglich mit בטח semantisch verwandt. Derartige Stellen sind: ועבדת הצדקה השקט ובטח (Jes. xxxii 17); בהשקט ובבטחה (Jes. xxx 15); שקט ובטח (Jud. xviii 7); על־עם שקט ובטח (Jud. xviii 27).

Die festgestellte Grundbedeutung von בטח lässt sich noch weiter verwerten. אל תבטחו בעשק (Ps. lxii 11) kann man mit *Verlegt euch nicht auf Gewalttat* wiedergeben. Jes. xlvii 10: ותבטחי ברעתך mag folgendes bedeuten: *Du liegst auf deiner Bosheit*, d.h. *hältst an ihr fest*. In Prov. xi 28: בוטח בעשרו הוא יפול liegt eine Ironie, wenn die Grundbedeutung angesetzt wird: *Wer auf seinem Reichtum liegt, fällt (dennoch)*. Danach wäre die vorgeschlagene, auf den Parallelismus gestützte Korrektur von יפול zu יבול hinfällig.

An einigen der erwähnten Stellen, die wir durch Hervorhebung

[1]) Vgl. dazu besonders die oben angeführte Stelle Jes. xiv 30.

der Grundbedeutung von בטח zu erklären versuchten, ist der Übergang zu *vertrauen auf*, *s. verlassen auf* deutlich ersichtlich.

8) Das zu בינות erweiterte בין ist in der modernen arab. Umgangssprache als *bēnāt* ganz geläufig.

9) Die Form אִבָּנֶה *zu einem Kind kommen* (Gen. xvi 2, xxx 3) wird von GES.-B. als Denominativum von בן abgeleitet, während B.-D.-B. und KÖHLER sie mit der gewöhnlichen Bedeutung des Verbs בנה in Verbindung bringen. Die letztere Auffassung wird dadurch bestärkt, dass im Arabischen بنى بأهله oder بنى على اهله (s.z.B. AL-ĞĀḤIẒ, *K. al-Buḫalā'*, ed. VAN VLOTEN, S. 232) *seiner Frau beiwohnen* bedeutet, wobei anzunehmen ist, dass ursprünglich der Sinn *mit seiner Frau Kinder zeugen* vorlag. Die Bedeutung *zeugen* hat die Wurzel im Assyrischen.

Auf Grund dieser Parallelen müsste jedoch das hebr. בנה sich auf die Nachkommen und nicht auf die Frau als direktem Objekt beziehen, und dadurch könnte die obige Ableitung der *Nif'al*-Form in Frage gestellt werden. Ein ähnlicher Fall liegt aber z.B. bei זרע *säen* vor, das mehrere Male mit einem direkten Objekt auch im Sinne von *besäen* gebraucht wird, in dieser Anwendung aber wohl ursprünglich die Präposition בְּ zu sich nahm wie in Gen. xxvi 12 und Hos. ii 25. Auf Grund der präpositionslosen Konstruktion entwickelte sich dann der Gebrauch des *Nif'al befruchtet werden* in Num. v 28: ואם־לא נטמאה האשה . . . . ונזרעה זרע.

10) Wenn גּוֹי *Volk* mit גֵּו *Rücken* zusammenhängt, wie von GES.-B. angenommen wird, wären im Arabischen بَطْن *Bauch* und فَخِذ *Oberschenkel* zu vergleichen, die im übertragenen Sinne als Bezeichnungen von kleineren Stammesgruppen gebraucht werden. Da im Arabischen der Rücken als Hauptbestandteil des Körpers angesehen wird, wie z.B. der Gebrauch von مَتْن *Rücken* im Sinne von *Text eines Werkes* im Gegensatz zu Kommentaren und Glossen zeigt, müsste גוי eine grössere Völkerschaft bezeichnen als بطن und فخذ.

11) Zu גמל wird schon in den Wörterbüchern arab. جمل *schön s.* gestellt (eine andere Bedeutung der Wurzel, die ebenfalls in den Wörterbüchern angegeben wird, nämlich جمل *zusammentun*, *sammeln*, kommt in dieser Anwendung im Sprachgebrauch kaum vor, wohl aber andere Ableitungen wie جُمْلة *Gesamtheit*, *Summe*, *Ganzes*). Es sollte aber nicht unerwähnt bleiben, dass das substantivierte Adjektiv جميل (eigentliche Bedeutung *schön*) auch im Sinne von *Liebesdienst*, *Wohltat*

gebraucht wird, ähnlich wie das hebr. טובה, was gut zu Bibelstellen wie Ps. ciii 2 passt: ואל־תשכחי כל־גמוליו.

12) Zu גנב wird schon in den Wörterbüchern arab. جنب (جَنْب *Seite*, جنب *beseitigen, entfernen, abwenden*) verglichen. Ein semantischer Übergang zu *stehlen* kann durch die deutschen Ausdrücke *auf die Seite bringen, entwenden* hergestellt werden. Damit ist eine einleuchtende Etymologie für die Hauptanwendung der hebr. Wurzel gefunden, die nach der gewöhnlichen Auffassung auch in den Worten Josephs vorliegt: כי־גנב גנבתי מארץ העברים (Gen. xl 15) *denn gestohlen wurde ich aus dem Lande der Hebräer*. Obgleich eine solche Erklärung durch andere Bibelverse wie z.B. וגנב איש ומכרו (Ex. xxi 16) erhärtet werden kann, steht sie doch nicht ganz im Einklang mit dem zweiten Halbvers וגם־פה לא־עשיתי מאומה. Joseph beteuert hier seine Unschuld, was auch eine Beziehung zu dem ersten Halbvers haben muss. Zu dessen Erklärung kann man vielleicht die erwähnte arab. Wurzel heranziehen, die in verschiedenen Ableitungen auch den Begriff der Fremdheit und des Abgesondertseins ausdrückt (z.B. جُنُب *stammesfremd*, أَجْنَب *fremd, ausländisch*), und dem betreffenden hebr. Verb die Bedeutung *verstossen* zuschreiben. Der Sinn des Verses wäre demnach: *Denn (schuldlos) wurde ich aus dem Lande der Hebräer verstossen, und auch hier habe ich nichts verbrochen.*

13) Zu דִּבָּה *Verleumdung, üble Nachrede* und zur Wurzel דבב werden von Ges.-B. دَبُوب *Verleumder* bezw. دَبَّ *s. langsam fortbewegen* gestellt (Köhler erklärt falsch *leise gehen*). Daneben wird aber auch das assyr. *dabābu* = *reden, einreden, intrigieren, klagen* angeführt. Was das Arabische betrifft, so ist noch zu erwähnen, dass دَبَّ auch *s. sacht voranbewegen* und im übertragenen Sinn sogar *eindringen, s. einschleichen* bedeuten kann und dass die Wörterbücher auch أَدَبَّ على *üble Nachrede verbreiten* angeben. Besonders ist aber an arab. سعى zu erinnern, das in Verbindung mit verschiedenen Präpositionen (s. Dozy) im Sinne von *verleumden* ganz geläufig ist. سعى wird gewöhnlich mit *sich schnell vorwärtsbewegen* erklärt, da es aber z.B. auch von der Fortbewegung einer Schlange gebraucht wird, ist es in semantischer Beziehung dem oben erwähnten دَبَّ nicht unähnlich. Diese Parallele kann den Bedeutungszusammenhang zwischen דבה *Verleumdung* und arab. دَبَّ sichern. Vgl. auch hebr. רכיל (s. die Wörterbücher).

14) Die Wurzel דלק ist letztens von J. Blau (*VT* VI, S. 246) erörtert worden, der Köhler's Etymologie ذَلَق *scharf sein* hauptsächlich wegen des Widerspruchs zu den Lautgesetzen ablehnt. Es ist jedoch daran zu erinnern, dass in einigen Ausnahmefällen arab. ذ für hebr. ד angenommen wird, wie z.B. bei דלל — ذلّ, das gut gesichert zu sein scheint, und bei חדל — خذل. Bei קפד — قَنْفَذ kann überhaupt kein Zweifel aufkommen. Wie derartige Fälle zu erklären sind sei dahingestellt. Wir wollen hier besonders hervorheben, dass in semantischer Hinsicht verblüffende Übereinstimmungen zwischen דלק und ذلق bestehen.

Die arabische Wurzel drückt in verschiedenen Ableitungen etwas Spitzes, Scharfes aus. ذلق und ذَوْلَق z.B. bedeuten *Zungenspitze*. Dozy erwähnt die Adjektive ذَلِق und ذَلِيق als Bezeichnungen der Schärfe einer Lanzenspitze (vgl. auch *Tāǧ al-ʿArūs* VI 352_{13}) und im übertragenen Sinn als Bezeichnung eines scharfen Gehörs. Die Originalwörterbücher erwähnen noch weitere Anwendungen, die *Schärfe* und *Schärfen* ausdrücken (*ibid.*, Z. 9), dann ferner entsprechende Wortformen, die die Schärfe der Zunge, d.h. *Beredtsamkeit* bezeichnen (*ibid.*, Z. 15-19, 31), darunter solche, die auch im heutigen Sprachgebrauch noch vorkommen, wie ذلاقة *Beredtheit*, ذَلِق, ذَلِيق *beredt, sprachgewandt*. Die I. und IV. Konjugation des entsprechenden Verbs soll *anzünden* (*von einer Lampe*) bedeuten (*ibid.*, Z. 19-20, 32-33). مذلاقة wird als *schnellaufende Kamelin* erklärt (*ibid.*, S. 353_6) und إذلاف als *schnelles Werfen, Schleudern* (*ibid.*, Z. 7).

Die letzteren Bedeutungen lassen sich gut mit verschiedenen Anwendungen der hebr. Wurzel vergleichen, wie das *Hifʿil* הדלק *anzünden* und das *Qal* דלק, das man nunmehr mit *scharf verfolgen* erklären kann (vgl. das deutsche *Scharfschritt*). Dadurch erfahren die Angaben der arab. Wörterbücher eine Bestätigung.

Die Bedeutung *scharf, spitz sein*, die für das Arabische keinem Zweifel unterliegt, lässt sich zur Erklärung von Ps. vii 14 verwerten: חציו לדלקים יפעל *Seine Pfeile macht er zu spitzen, scharfen*. Da דלקים bisher als brennend aufgefasst wurde, glaubte man in חציו einen metaphorischen Ausdruck für *Blitze* sehen zu müssen. Im vorangehenden Vers werden aber Schwert und Bogen erwähnt, weshalb

חציו hier in der gewöhnlichen Bedeutung *Pfeile* zu verstehen ist.

Die von *scharf, spitz* abzuleitende Bedeutung der Zungenfertigkeit ergibt eine gute Erklärung für Prov. xxvi 23: כסף סיגים מצפה על־חרש שפתים דלקים ולב־רע *Noch nicht gereinigtes Silber* [1]) *auf Ton überzogen ist wie beredte Lippen und ein böses Herz.* [2]) Es ist demnach nicht notwendig, דלקים zu חלקים zu verbessern (s. KÖHLER), doch hat die vorgeschlagene Korrektur sinngemäss das Richtige getroffen.

Schwierig ist Ps. x 2: בגאות־רשע ידלק עני, wo KÖHLER בְּגֵאוּת anstatt בְּגַאֲוַת lesen will. Hierzu können zwar verschiedene Anwendungen der arab. Wurzel erwähnt werden, deren Bedeutungen jedoch, wie sie in den Wörterbüchern angegeben werden, noch der Verifizierung bedürfen. Das Verb. اَزْلَقَ z.B. soll *beunruhigen, ängstlich machen* bedeuten (*Tāǧ al-ʿArūs* VI 352_{31-32}). In einer entsprechenden Bedeutung wird auch das Substantiv زَلَق angeführt (*ibid.*, S. $353_{2,7}$). Danach könnte der obige Vers folgendermassen zu verstehen sein: *Durch den Hochmut des Bösewichts wird der Demütige geängstigt, in Unruhe versetzt.* Eine derartige Erklärung muss jedoch erst noch vom Arabischen her gesichert werden.

15) Unter den Bedeutungen der arab. Wurzel زور, die die Wörterbücher neben hebr. זור anführen, wird *besuchen* von KÖHLER ganz und gar vernachlässigt. Diese Bedeutung kann jedoch zu dem Nomen זר *fremd, Fremder* verglichen werden, da das griech. ξένος sowohl einen Fremden als auch einen Gast bezeichnet. Ebenso lat. *hostis* = *Fremder* und davon franz. *hôte* = *Gast.*

Zu einer anderen Anwendung des hebr. זר ist vielleicht auf arab. زُور *Gewalt* hinzuweisen und besonders auf den Ausdruck بالزور *mit Gewalt, gewaltsam*, der auch in der modernen Umgangssprache lebendig ist. זרים steht öfters neben oder in Parallele zu עריצים (Jes. xxv 5, xxix 5; Ez. xxviii 7, xxxi 12; Ps. liv 5), jedoch ist die Lesart nicht

---

[1]) Ich benutze die übliche Erklärung, obwohl sie inhaltlich wenig befriedigend ist.

[2]) Die grammatische Schwierigkeit, die das männliche Partizip דלקים neben dem weiblichen Substantiv darstellt, löst Prof. TUR-SINAI (TORCZYNER; in seinem hebr. Kommentar zum Spruchbuch, *Mišlē Šᵉlōmō*, Tel-Aviv 1947, S. 58), indem er שְׁפַתַּיִם (*Glutsteine, auf die der Kochkessel gestellt wird*) statt שְׂפָתַיִם liest. In dem Halbvers soll dann von jemandem die Rede sein, der zu einem Mahl einlädt aber dem Gast übel gesinnt ist. Nachdem jedoch eine geeignete Bedeutung für דלקים gefunden ist, braucht die grammatische Schwierigkeit (ein ähnlicher Fall z.B. in Jer. xxix 17) keinen Grund zu einer Textkorrektur zu bieten.

ganz sicher, da in manchen Parallelversen (Jes. xiii 11; Ps. lxxxvi 14) זדים anstatt זרים steht [1]). Auf jeden Fall ergibt der Vergleich mit dem Arabischen eine gute Erklärung für die häufigere Lesart. זרים kann an den betreffenden Stellen mit *Gewalttätige* erklärt werden und ist nach dieser Auffassung mit dem parallelen עריצים ziemlich gleichbedeutend.

16) Zu dem Eigennamen חֵלֶד ist zu erwähnen, dass es auch im Nordarabischen eine Reihe von Personennamen gibt, die von der Wurzel خلد abgeleitet sind; s.z.B. *Tāǧ al-ʿArūs* II $345_{21\,\mathrm{ff.}}$.

17) Das nur einmal vorkommende מַחְמָל in der Verbindung מחמל נפשכם (Ez. xxiv 21) ist den meisten Forschern bisher verdächtig erschienen. Man dachte an Textkorrekturen wie מַחְמַד (nach dem vorangehenden מחמד עיניכם) oder מַשָּׂא (nach der Parallele in Vers 25). Vom Arabischen her lässt sich jedoch die überlieferte Lesart als richtig erweisen. حَمَلَ ist in verschiedenen Anwendungen ein genaues Synonym zu נשׂא; demnach sind מחמל und משא in semantischer Hinsicht vollkommen identisch, und מחמל נפשכם ist mit משא נפשם (Vers 25) gleichzusetzen. Die hebr. Wurzel חמל hat hier noch eine Bedeutung bewahrt, die sich in den anderen Ableitungen weiterentwickelt hat. Die Hauptbedeutung *Mitleid haben, schonen* lässt sich ja wahrscheinlich auf *tragen* zurückführen, wie schon von Ges.-B. angedeutet.

Parallele Bedeutungsentwicklungen zwischen arab. حمل und hebr. נשׂא sind auch sonst festzustellen. In כל־איש אשר נשאו לבו (Ex. xxxv 21; vgl. auch Vers 26 und xxxvi 2) z.B. entspricht die Bedeutung ganz dem arab. حمل ع على *jem. zu etwas bewegen.*

18) Die semantische Verbindung zwischen חנה *s. niederlassen, s. lagern* und arab. حنا *beugen, neigen* (von Köhler nicht angeführt!) wird durch إِنْحَنَى إِلَى *s. zu jem. neigen* und انحنى عن *s. abwenden, abweichen* hergestellt. Hierzu sind die ähnlichen Anwendungen von סור אל und סור מן zu vergleichen, die in Verbindung mit den erwähnten arab. Verben die semantische Entwicklung der hebr. Wurzel klären können. Die Grundbedeutung *s. beugen, neigen* ist noch in חנות היום Jud. xix 9 erhalten; vgl. נטות היום Jud. xix 8. Für die abgeleitete Bedeutung *s. lagern* ist besonders auf חנה אל in Jos. xi 5 aufmerksam zu machen. Genau so wie סור אל eigentlich *vom Wege abweichen um*

[1]) Snijders, der letztlich die verschiedenen Anwendungen von זר ausführlich behandelte, wagt nicht zu entscheiden, welche Lesart die richtige ist (*Oudt. St.* X [1954], S. 71f.).

bei jem. einzukehren bedeutet, muss für חנה אל der ursprüngliche Sinn *vom Wege abweichen um zu lagern* angenommen werden. Die sonstigen Anwendungen von חנה haben sich von der Grundbedeutung ziemlich entfernt.

19) Bei Köhler ist arab. خَشِيَ *s. fürchten* zu חסה *Zuflucht suchen* gestellt (das von B.-D.-B. angeführte arab. خَشًى *shelter, protection* scheint auf einem Missverständniss zu beruhen), ohne dass über die semantische Verbindung irgend etwas gesagt wird. Diese kann durch das mit خشى fast synonyme فزع hergestellt werden, welches die Bedeutung *Zuflucht suchen* annimmt, wenn es mit der Präposition إلى verbunden wird. Nach dem hebr. Verb steht zwar immer בְּ, doch ist bekanntlich der Gebrauch von Präpositionen Schwankungen unterworfen, besonders wenn Bedeutungsverschiebungen vorliegen und der ursprüngliche Sinn in Vergessenheit gerät. Vgl. dazu oben, Nr. 18 (חנה).

Ein ähnlicher Bedeutungsübergang findet sich bei der hebr. Wurzel חרד *zittern, ängstlich s.* z.B. in Gen. xlii 28: ויחרדו איש אל־אחיו, das folgendermassen übersetzt werden kann: *sie wandten sich hilfesuchend zu einander.*

20) Dass חפץ *Gefallen haben an, gern haben, wollen* mit arab. حفظ *bewahren, hüten* etymologisch zusammenhängt, ist natürlich längst festgestellt worden, nur wurde bisher übersehen, dass die im Arabischen übliche Bedeutung zur Erklärung mindestens einer Bibelstelle gut herangezogen werden kann. Es handelt sich um Ps. xxxvii 23: מיהוה מצעדי־גבר כוננו ודרכו יחפץ *Von Gott werden die Schritte des Menschen gefestigt, und seinen Weg behütet Er.* Mit der gewöhnlichen Bedeutung von חפץ kommt man hier nicht aus, denn dann würde der Bibelvers besagen, dass Gott an dem Weg jedes Menschen, ob gut oder schlecht, Gefallen hat. Zur Konstruktion vergleiche man Prov. xv 9: תועבת יהוה דרך רשע ומרדף צדקה יאהב, wo das Subjekt des zweiten Halbverses, nämlich Gott, als syntaktisch abhängige Form im ersten Halbvers steht. Inhaltlich ist zu vergleichen Prov. ii 8: ודרך חסידו ישמר.

Die semantische Verbindung mit den üblichen Bedeutungen der hebr. Wurzel חפץ ergibt sich wenn angenommen wird, dass das Substantiv חפץ eigentlich *etwas was des Behütens, des Aufbewahrens wert ist*, dann *ein Ding, eine Sache, eine Angelegenheit* überhaupt bezeichnet. Die Verbindung von *Sache, Angelegenheit* zu *wollen* liegt bekanntlich in aram. צבא — צבו und im arab. شيء — شاء vor.

21) Die gewöhnliche Erklärung von וטאטאתיה במטאטא השמד (Jes. xiv 23) *mit einem Besen wegfegen* ist dem Zusammenhang nach wenig befriedigend. Nach dieser Erklärung müsste die Prophezeiung besagen, dass die Babylonier vertrieben werden sollten [1]), was weder mit dem Ausdruck השמד übereinstimmt noch in den übrigen Zusammenhang passt. Falls aber die Vernichtung Babylons gemeint ist, ist schwerlich einzusehen, warum gerade ein Besen als Werkzeug dazu dienen sollte.

Zur üblichen Erklärung der Bibelstelle wird eine alte Tradition angeführt, nach der der betreffende Ausdruck schon in talmudischer Zeit auch den Gelehrten nicht mehr verständlich war, bis sie eines Tages hörten, wie ein Dienstmagd zur andern sagte: שקולי טאטיתא וטאטי ביתא *Nimm den Kehrbesen und fege das Haus* [2]). Danach bezeichnet Köhler den betreffenden Ausdruck als zur Dienstbotensprache gehörig.

Die von Ben Jehuda, *Thesaurus*, angeführten Belege für den Gebrauch der Wurzel טאטא im späteren Hebräisch können als von der Bibel beeinflusst betrachtet werden, und so bleibt eigentlich nur der angebliche Gebrauch im Aramäischen als Grundlage für die übliche Erklärung der Bibelstelle, die, wie oben bemerkt, nicht befriedigend ist.

Zu einer anderen Erklärung kommen wir auf Grund des Arabischen. Das nicht ungewöhnliche خَبَّ, das eine genaue phonetische Entsprechung des hebr. טאטא darstellt, hat hauptsächlich die Bedeutung *den Kopf senken*, was im nachbiblischen Hebräisch z.B. auch durch כבש ausgedrückt wird, wie in *Sanhedrin* 19b: כבשו פניהם בקרקע *Sie senkten ihr Gesicht gegen die Erde.* [3]) Dieses Verb nun hat bekanntlich im Bibelhebräischen u.a. die Bedeutung *unterjochen*, *unterwerfen*, *vergewaltigen*, im späteren Hebräisch auch *unterdrücken* (*Zorn*, *Trieb*). Im Talmud kommt מַכְבֵּשׁ, das morphologisch mit מטאטא übereinstimmt, in der Bedeutung *Presse* vor.

Auf Grund dieser Feststellungen kann der erwähnten Bibelstelle ein neuer Sinn abgewonnen werden. מטאטא müsste demnach eine Vorrichtung sein, mit der man etwas im wörtlichen Sinne

---

[1]) So einige ältere Erklärer.

[2]) Talmud, *Rōš ha-Šānā*, 26b: לא הוו ידעי רבנן מאי וטאטאתיה במטאטא השמד · יומא חד שמעוה לאמתא דבי רבי דהוות אמרה לחבירתה : שקולי טאטיתא וטאטי ביתא ·

[3]) So Levy, *Neuhebräisches und chald. Wörterbuch* II, S. 290.

unterdrückt und damit vernichtet. Der absolute Infinitiv **השמד** wäre dann eigentlich synonym mit dem Verb **טאטאתיה** und diente lediglich zur Sinnesverstärkung.

Es sei zugestanden, dass die obige indirekte Beweisführung etwas bedenklich erscheinen mag. Sie findet jedoch eine Stütze, wenn man die arab. Wurzel وطأ vergleicht, die zu **טאטא** in der gleichen Beziehung stehen kann wie z.B. **צאצאים** *Nachkommen* zu **יצא** (vgl. 1 Reg. viii 19: **היצא מחלציך**). [1]) وَطِئَ bedeutet zwar eigentlich *treten auf, mit Füssen treten* [2]), hat aber nach Dozy II 818 u.a. auch den Sinn *einem Feind übel zusetzen, ihn töten usw.* angenommen. Zu vergleichen ist ferner das Substantiv وَطْأَةٌ *Gewalt, Druck, Heftigkeit.*

Die Heranziehung dieser arab. Wurzel bietet aber auch die Möglichkeit, die obige Erklärung der Bibelstelle so zu modifizieren, dass sie mit allen erwähnten Gegebenheiten im Einklang steht. وَطَّأَ bedeutet auch *den Boden ebnen, einen Pfad austreten*, wonach man annehmen kann, dass **מטאטא** (und ebenso das aram. **טאטיתא**) zwar nicht einen Besen aber dennoch ein Hausgerät bezeichnet, nämlich ein Stampfwerkzeug, mit dem der Lehmfussboden festgestampft wird. Unser Bibelvers bezieht sich offensichtlich nicht auf die Bewohner Babylons — wie der vorangehende Vers — sondern auf das Land mit seinen Siedlungen, die sich zu **מורש קפד ואגמי־מים** verwandeln und mit einem **מטאטא** dem Erdboden gleich gemacht werden sollten.

22) Zu **טרד** wird natürlich arab. طرد gestellt, von dem die Bibelwörterbücher verschiedene Ableitungen anführen, darunter das

---

[1]) Genau so ist wahrscheinlich **שעשע** *erfreuen*, zu dem bei Ges.-B. (*s.v.* II. **שעע**) das lautlich nicht entsprechende مشعشع verglichen wird, mit **ישע** zusammenzustellen. Da dieses mit arab. وسع in Verbindung steht (vgl. weiter unten, Nr. 55), kann zur Erhellung der semantischen Beziehung auf den talmudischen Ausdruck **מרחיבים דעתו של אדם** (*Berākhōt* 57a) verwiesen werden, wo das betreffende Verb mit seinem Objekt ungefähr die gleiche Bedeutung wie **שעשע** hat. Eine ähnliche Bedeutungsentwicklung sehen wir auch bei dem arab. Verb اتّسع (√وسع), das im Korankommentar der Ǧalālain zur Erklärung von يلعب in Sūra xii 12 verwendet wird; ferner noch bei انبسط *s. freuen* von بسط *ausbreiten*.

[2]) Eine weitere Stütze für die obige Gegenüberstellung von **טאטא** und وطأ bietet vielleicht der Ausdruck **בטאטאיי רגלי** in *Megillat hā-Hōdājōt*, ed. J. Licht, Jerusalem 1957, S. 104. Die Stelle ist jedoch zur genauen Festlegung der Bedeutung nicht geeignet, besonders da der Text im Folgenden eine Lücke aufzuweisen scheint.

Verb إِطَّرَدَ, das nur von B.-D.-B. in der Bedeutung *continue uninterruptedly* erwähnt wird. In der Bibel kommt lediglich דֶּלֶף טוֹרֵד vor (Prov. xix 13, xxvii 15), das in Übereinstimmung mit dem erwähnten arab. Verb als *unablässig rinnende Dachtraufe* erklärt wird. Da die sonstigen in den Wörterbüchern verzeichneten Ableitungen der arab. Wurzel keine direkte Beziehung zur Erklärung der Bibelstelle haben, sei hier erwähnt, dass der berühmte mittelalterliche Philologe Ibn Ǧinnī glaubte, sämtliche Anwendungen der Wurzel auf eine Grundbedeutung *aufeinanderfolgen, fortdauern* zurückführen zu können (*al-Ḫaṣā'iṣ* I 99): أصل مواضع طرد في كلامهم التتابع والاستمرار.

23) Zu den unsicheren Bedeutungen der Wurzel חדה ist von Landberg das arab. حدو in der Bedeutung *singen* verglichen worden (s. Ges.-B.; dort irrtümlich احدر!). Die angeführte Erklärung ist jedoch ungenau; es handelt sich vielmehr um das Antreiben von Kamelen mit Gesang. Das arab. Verb حدا wird aber oft einfach im Sinne von *antreiben, anspornen* gebraucht. Inwieweit diese Bedeutungen für die Ableitungen der Wurzel חדה verwendbar sind, sei dahingestellt. Es soll hier lediglich an die schwierige Stelle Ps. lxxxvi 11 erinnert werden יחד לבבי ליראה שמך, wo vielleicht eine Metathesis von חדה vorliegt, sodass יַחֵד לְבָבִי mit *sporne mein Herz an* erklärt werden könnte. Nach den alten Übersetzungen und neueren Verbesserungsvorschlägen soll יחד eine Imperfektform sein und demnach zu dem vorangehenden אהלך in Parallele stehen. Der masoretische Imperativ ist jedoch, nach der obigen Erklärung, sowohl des Sinnes wegen als auch nach der Parallele am Versanfang (הורני) vorzuziehen. Vgl. z.B. Ps. cxix 36: הט־לבי אל־עדותיך; Esra vii 10: כי עזרא הכין לבבו לדרש את תורת יהוה. Zur Metathesis vgl. z.B. יחף und حفى.

24) Da קוה *hoffen, harren* und תקוה *Hoffnung, Erwartung* mit arab. قوى *stark sein*, قُوَّة *Kraft* in Verbindung stehen, kann zu הוחל *warten, harren*, תוחלת *Erwartung, Hoffnung* arab. حَوْل *Macht* verglichen werden, wie in der oft gebrauchten Floskel لا حول ولا قوة الا بالله *Es gibt keine Macht und keine Kraft ausser bei Gott*. Die beiden hebr. Wurzeln stehen ja öfters in Parallele zu einander, wie z.B. in Ps. xxxix 8: ועתה מה־קויתי אדני תוחלתי לך היא; Prov. x 28: תוחלת צדיקים שמחה ותקות רשעים תאבד. Zu vergleichen ist auch das nachbiblische המתן *warten*, das mit arab. متين *fest, stark* zusammengebracht werden muss.

Diese Feststellungen haben verschiedene lexikographische Konsequenzen. יחל ist nunmehr als Nebenform zu חיל (s. weiter unten)

anzusehen (zu חַיִל *Kraft, Stärke* stellen schon die Bibelwörterbücher das oben erwähnte arab. حول) und hat eine einleuchtende arab. Entsprechung gefunden, während die Wörterbücher nur das wenig passende südarab. وحل *unentschlossen sein* anzugeben wissen. Die Verbformen der Wurzel חיל in der Bedeutung *warten*, die von der Forschung gewöhnlich als inkorrekt angesehen werden (s. GES.-B., *s.v.* III חיל, KÖHLER, S. 294, 2. Spalte oben), erfahren eine gute Stütze. An den meisten der betreffenden Stellen kann man diese Formen als *Hif'il* auffassen, wonach die Bedeutungsentwicklung hier genau so wie bei הוחל und המתן verlaufen ist. Was in diesen Fällen durch das *Hif'il* ausgedrückt wird, fand seine Bezeichnung bei קוה und יחל durch das *Pi'el*. Überall leuchtet eine denominative Bedeutungsentwicklung durch.

25) In der Form אִיעֻצָה (Ps. xxxii 8), die zu Emendationsvorschlägen Anlass bot (s. die Wörterbücher und besonders KÖHLER, *s.v.* עצץ), liegt wahrscheinlich eine Metathesis von איצעה vor. Die betreffende Wurzel יצע, von der das *Qal* sonst in der Bibel nicht vorkommt, ist schon längst mit arab. وضع *legen, niederlegen* zusammengebracht worden, und diese Bedeutung passt gut zu der erwähnten Bibelstelle איעצה עליך עיני, die nunmehr mit Gen. xliv 21 ואשימה עיני עליו zu vergleichen ist. Zu übersetzen: *Ich lege mein Auge auf dich, d.h. Ich nehme dich unter meine Obhut.* [1])

26) Gegen die Behauptung, dass צֵאָה *Kot, Exkremente* nicht mit יצא *herausgehen* zusammenhängt (GES.-B., S. 670; B.-D.-B. und KÖHLER setzen eine Wurzel צוא an, die sie mit وَصِئَ *schmutzig sein* zusammenstellen), ist einzuwenden, dass *Exkrement* im Arabischen بِرَاز heisst, welches mit dem Verb برز *hervortreten* zusammenhängt. Bei GES.-B. wird *s.v.* מוצאה *Abtritt* das arab. مُتَبَرَّز erwähnt, und KÖHLER führt zu demselben Wort arab. مُتَوَضَّأ an, von der Wurzel وضأ, die sonst zu hebr. יצא gestellt wird. Der letztere Vergleich kann die Etymologie von מוצאה noch in einer anderen Weise erhellen. مُتَوَضَّأ ist eigentlich das passive Partizip von تَوَضَّأ, welches *die rituelle Waschung* — وضوء — *vollziehen* bedeutet. Danach könnte auch das

[1]) So schon von BEN JEHUDA (S. 2091) erklärt, der für diese Bedeutung eine besondere Wurzel ansetzt, ohne aber auf die Etymologie einzugehen.

hebr. Substantiv als euphemistische Bezeichnung mit dem ursprünglichen Sinn *Ort der Reinigung* aufgefasst werden. Hierzu ist im nachbiblischen Hebräisch das synonyme בֵּית כִּסֵּא שֶׁל כְּבוּד zu vergleichen, wo das letztere Wort in der angegebenen Vokalisierung — nicht כָּבוֹד wie die traditionelle Aussprache lautet — im Sinne von *Reinigung* zu verstehen ist; s. Tur-Sinai, *Ha-Lāšōn we-ha-Sēfer* II, S. 260.

27) יקש wird in den Wörterbüchern gewöhnlich als Nebenform zu נקש bezeichnet, da beide Wurzeln in gleichen oder ähnlichen Anwendungen vorkommen; vgl. auch Nöldeke, *Neue Beiträge*, S. 191 f. Dennoch braucht etymologisch keine Identität vorzuliegen (vgl. dazu weiter unten, Nr. 80). Entsprechende Wurzeln aus anderen semitischen Sprachen, die diese Frage entscheiden könnten, werden von den Wörterbüchern weder zu יקש — ausser dem unwahrscheinlichen وفص (Ges.-B.) — noch zu den betreffenden Anwendungen von נקש angegeben.

Es möge hier auf arab. وثق hingewiesen werden [1]), das zwar ursprünglich etwa *fest*, *stark*, *sicher* bedeutet, als Ableitungen aber z.B. وِثَاق *Fessel* und أَوْثَقَ *festbinden*, *fesseln* hat. Diese Anwendungen lassen sich ganz gut mit der Grundbedeutung in Verbindung bringen. Wir gehen bei der Vergleichung vom Substantiv מוקש aus und stellen es zu وِثَاق. Demnach müsste das hebr. Wort etwa mit *Fallstrick* erklärt werden, wie schon z.B. von Köhler für gewisse Anwendungen angegeben wird. Die obige Gegenüberstellung wird dadurch bestärkt, dass an mehreren Bibelstellen מוקש genau so wie חבל angewandt wird. Zu vergleichen sind besonders Prov. xiii 14: לסור ממקשי מות (= Prov. xiv 27) und Ps. xviii 5: אפפוני חבלי מות (= Ps. cxvi 3); ferner Ps. xviii 6 (= 2 Sam. xxii 6): חבלי שאול סבבוני קדמוני מוקשי מות. Auch die Verbindung der beiden Substantive mit dem Verb טמן ist zu beachten; Ps. lxiv 6: דבר רע יספרו לטמון מוקשים, Hi. xviii 10: טמון בארץ חבלו. Vgl. ferner Ps. cxl 6: טמנו־גאים פח לי וחבלים פרשו רשת ליד מעגל מקשים שתו־לי סלה.

Mit den im Arabischen vorkommenden Bedeutungen lässt sich auch der Gebrauch des hebr. *Nif'al* in Verbindung bringen, wie z.B.

---

[1]) Das ugaritische *yqšm* (s. Gordon, *Ugaritic Manual*, Glossary, no. 857), das dieser Etymologie lautgesetzlich entgegenstehen würde, hat insofern keine Beweiskraft, als die Bedeutung nach dem hebräischen Substantiv יקוש erschlossen zu sein scheint.

in Prov. vi 2: נוקשת באמרי־פיך נלכדת באמרי פיך. Andere Anwendungen der hebr. Wurzel müssen allerdings als semantische Weiterbildungen angesehen werden. Die angeführten Übereinstimmungen dürften jedoch eine ausreichende Grundlage für die Sprachvergleichung darstellen.

28) Noth (*Die israelit. Personennamen*, S. 231) vergleicht zu dem Eigennamen יֶרֶד das arab. وَرْد im Sinne von *Rose*. Eine solche Gegenüberstellung kommt jedoch nicht in Frage, da das arab. Wort in dieser Bedeutung eine Entlehnung aus dem Persischen zu sein scheint [1]). Andere Anwendungen des Wortes — wie z.B. als Bezeichnung eines Pferdes nach dessen Farbe — sind wohl ebenfalls von der Entlehnung abhängig. Daneben gibt es aber ein echt arabisches Wort وَرْد, zumindest in der Bedeutung *ein Tapferer, Mutiger*, und dieses scheint es zu sein, das auch als Eigenname Verwendung fand. Ein bekannter alter Dichter war ʿUrwa b. al-Ward; s. noch *Tāǧ al-ʿArūs* III 531.

29) Zu der hebr. Wurzel כלם passt sehr gut das arab. كَلَم *verwunden*, das schon in den einschlägigen Wörterbüchern, z.T. neben anderen Etymologien, verzeichnet ist. Die semantische Beziehung zwischen dieser Bedeutung und *beschämen, beleidigen* geht ja z.B. aus der ursprünglichen und übertragenen Anwendung des deutschen *verletzen* hervor. Die eigentliche Bedeutung des arabischen Verbs lässt sich aber zur Erklärung zweier Bibelstellen verwenden, was bisher übersehen wurde. Deutlich tritt dieser Sinn hervor in 1 Sam. xxv 7: הרעים אשר־לך היו עמנו לא הכלמנום ולא־נפקד להם מאומה, wo das betreffende Verb am besten mit *wir taten ihnen nichts zuleide* übersetzt wird [2]). Köhler erklärt hier immer noch mit der gewöhnlichen Bedeutung der hebr. Wurzel *beschimpfen*.

Die zweite Stelle, die zu Korrekturvorschlägen Anlass bot, ist allerdings nicht so eindeutig zu erklären. Es handelt sich um Jud. xviii 7, wo von der Friedlichkeit und Sicherheit der Bewohner von Lajisch die Rede ist. Der Satz ואין־מכלים דבר kann nach dem oben Gesagten *und niemand tut etwas zuleide* bedeuten.

30) Das arab. كَسِل *faul, träge sein*, das von Ges.-B. und Köhler zu כסל gestellt wird, wäre besser mit כשל zu vergleichen — wie schon

---

[1]) Siehe z.B. Jeffery, *The foreign vocabulary of the Qurʾān*, S. 287.

[2]) Ähnlich wurde die Stelle auch vom Targum aufgefasst: לא אנזיקנונון *wir fügten ihnen keinen Schaden zu.*

bei B.-D.-B. —, da die semantische Verbindung einleuchtender ist. Danach ist aber die hauptsächliche Anwendung der hebr. Wurzel nicht die ursprüngliche. Von *faul, träge sein* kommt man leicht zu *erschlaffen, ermatten*, wie in בִּרְכַּיִם כּשְׁלוֹת (Jes. xxxv 3), das in Parallele zu ידים רפות steht. Diese Bedeutung passt z.B. auch zu Jes. xl 30: ויעפו נערים ויגעו ובחורים כשול יכשלו, besonders wenn man noch den gegenteiligen Ausdruck יחליפו כח im folgenden Vers vergleicht. Die Wörterbücher erklären hier das betreffende Verb mit *straucheln*. Diese letztere Bedeutung, in der die hebr. Wurzel am häufigsten vorkommt, lässt sich von der obigen ableiten, indem angenommen wird, dass ursprünglich ein Straucheln vor Erschöpfung bezeichnet wurde.

31) כתב על im Sinne von *vorschreiben, auferlegen* (2 Reg. xxii 13, Hi. xiii 26; von KÖHLER S. 460, 2. Spalte oben, gar nicht angemerkt. Vgl. auch die unklare Stelle Ps. xl 8) hat eine genaue Entsprechung im arab. كتب على, das in derselben Bedeutung häufig im Koran vorkommt, z.B. Sura v 32: من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا ... *Deshalb haben wir den Kindern Israel auferlegt, dass, wer einen Menschen tötet ...*

32) Da מלאכה *Gewerbe, Arbeit, Aufgabe* mit einem Verb zusammenhängt, das im Arabischen (لأك) und anderswo *schicken, senden* bedeutet, ist es mit dem synonymen משלח יד in der semantischen Entwicklung vollkommen identisch.

33) Das nur einmal vorkommende מתלהלה (Prov. xxvi 18-19: כמתלהלה הירה זקים חצים ומות כן־איש רמה את־רעהו ואמר הלא־משחק אני) hat in der Bibellexikographie noch keine befriedigende Erklärung gefunden. Bei GES.-B. wird es als Wort unsicherer Bedeutung bezeichnet. KÖHLER glaubt, es mit *der sich unsinnig aufführt* erklären zu können. Ähnlich B.-D.-B.: *madman* (nach den autoritativen englischen Bibelübersetzungen).

Besonders wegen des folgenden משחק ist man geneigt, מתלהלה mit arab. لهى *s. vergnügen, tändeln*, لَهْو *Unterhaltung, Spiel, Scherz* in Verbindung zu bringen [1]). Morphologisch besteht keine Schwierigkeit; die Wörterbücher verzeichnen das Wort ohnehin unter der Wurzel להה. Inhaltlich ist folgendes zu bemerken: Die Bibelstelle spricht von jemandem, der seinen Nächsten betrügt und dann die Sache so hinstellt, als habe er nur gescherzt. Auch wenn dies der Fall gewesen

[1]) Diese Gegenüberstellung schon bei BEN JEHUDA, S. 2631, nach einem mittelalterlichen Erklärer. Das hebr. Wort wird dort mit *spielen, s. amüsieren* übersetzt.

wäre, hat er doch Schaden verursacht und Schuld auf sich geladen, genau so wie jemand, der mit Pfeilen tändelt und sich vergnügt und dabei unabsichtlich einen Mord begeht.

Ein ähnlicher Sinn ergibt sich, wenn man eine andere Bedeutung des arab. Verbs vergleicht, nämlich *nicht acht geben* (besonders mit der Präposition عن). **מתלהלה** bedeutete dann *ein Unachtsamer*, oder, in Verbindung mit der obigen Bedeutung, *jemand der sich einer Sache ganz hingibt und seine Aufmerksamkeit auf nichts anderes richtet.*

Die von Köhler für **מתלהלה** angegebene Bedeutung [1]), die sich irgendwie mit لها *s. vergnügen, tändeln* in Verbindung bringen lässt, passt tatsächlich zu Sir. i 26 (ed. Segal, Jerusalem 1953): **אל תתלהלה בפני אדם ובשפתיך השמר** *Führe dich vor den Menschen nicht unsinnig auf, und hüte deine Lippen.* Die traditionelle Auffassung, die auf die griechische Übersetzung zurückgeht, ist *Heuchler.*

Eine andere Stelle desselben Buches (ed. Smend xxxv 15) bietet aber eine bessere Bestätigung für die Zusammenstellung von **מתלהלה** mit لها, indem dort das Wort einen Gegensatz zu **דורש תורה** darstellt: **דורש תורה יפיקנה ומתלהלה יוקש בה**. Smend (S. 55) übersetzt auch hier nach der traditionellen Auffassung: . . . *aber der Heuchler kommt an ihm* [*dem Gesetz*] *zu Fall.* Segal (S. 207) modifiziert die Bedeutung ein wenig durch die hebr. Erklärung לֵץ וְחֵנֵף (*Spötter, Leichtsinniger — Ruchloser*).

Der Gegensatz von **מתלהלה** und **דורש תורה** wird deutlich, wenn man das arab. لها vergleicht, das mit der Präposition عن auch *s. abwenden, s. ablenken lassen* bedeutet und besonders in der IV. Konjugation im Sinne von *vom Gottesdienst ablenken, abhalten, abwenden* im Koran mehrfach vorkommt; z.B. in Sura xxiv 37: رجال لا تُلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله واقام الصلاة . . . *Männer, die weder Handel noch Verkauf vom Gedenken Gottes und der Verrichtung des Gebets ablenkt.* Danach kann **מתלהלה** jemanden bezeichnen, der sich gar nicht mit der Thora befasst.

34) Es ist zu verwundern, dass die schon von Barth zu **לוה** *begleiten, s. anschliessen* gestellte arab. Wurzel ولى (s. B.-D.-B.) weder von Ges.-B. noch von Köhler verzeichnet wird. وَلِيَ bedeutet *nahe sein, s. unmittelbar anschliessen, folgen*, passt also gut zu den erwähnten Anwen-

[1]) Vgl. die bei Ben Jehuda (*a.a.O.*) erwähnten Erklärungen mittelalterlicher Exegeten.

dungen von לוה, die im Gegensatz zu KÖHLER in den Wörterbüchern von den anderen Bedeutungen getrennt werden sollten. [1])

Durch dieselbe arab. Wurzel kann auch der Stammesname לוי eine Erklärung erfahren, für den noch keine Etymologie gefunden wurde. Das Substantiv وَلِيّ bedeutet nämlich u.a. *Nahestehender*, *Freund*, wie z.B. in dem Ausdruck وليّ الله *Freund Gottes* (vgl. das synonyme خليل الله als Beiname Abrahams), und besonders in der Volkssprache *Heiliger*, d.h. jemand der in naher Beziehung zur Gottheit steht und so als Vermittler zwischen Gott und Mensch fungieren kann. Es ist einleuchtend, dass לוי als Name des Priesterstammes, der eine besondere Stellung einnahm, einen derartigen Sinn gut beinhalten kann. Schon die Volksetymologie (s. Gen. xxix 34 und vgl. Num. xviii 2) hat den Eigennamen mit der Bedeutung *s. anschliessen* zusammengebracht.

35) Die Lexikographen haben Schwierigkeiten, das *Hithpa'ēl* מִתְלַקֵּחַת (Ex. ix 24, Ez. i 4) mit den sonstigen Bedeutungen der hebr. Wurzel in Verbindung zu bringen. In etymologischer Hinsicht kann hier das arab. لقح aushelfen, das in der Bedeutung (*geschlechtlich*) *empfangen* und IV. *befruchten* schon in den Wörterbüchern zu לקח verglichen wird. Es wird z.B. auch in folgender Redewendung gebraucht: تلقحت الحرب *der Krieg flammte auf*, was wohl auf die Grundbedeutung *befruchtet sein oder werden*, *schwanger sein oder werden* zurückzuführen ist.

Es soll jedoch nicht unerwähnt bleiben, dass in einer kürzlichen hebräischen Veröffentlichung (*Sēfer Biram*, Jerusalem 1956, S. 88) eine ganz andere Erklärung vorgeschlagen wurde. מתלקחת wird als Metathesis von מתקלחת angesehen, das nach gewissen Anwendungen der betreffenden Wurzel im nachbiblischen Hebräisch etwa mit *aufflackernd*, *wie ein Wasserstrahl in die Höhe gehend* erklärt werden soll.

36) Genau so wie מחה *wegwischen* in Verbindung mit עון und פשע *eine Sünde tilgen* bedeutet, wird auch عفا, das mit מחה semantisch identisch ist, im Sinne von *vergeben*, *verzeihen* gebraucht.

37) Zu תָּנוּט in Ps. xcix 1 (יהוה מלך ירגזו עמים ישב כרובים תנוט הארץ),

[1]) Die Wurzel לוה ist bei GES.-B. und B.-D.-B. dreigeteilt. In zwei Fällen wird arab. لوى verglichen und zwar in den Bedeutungen a) *winden*, *drehen* b) *mit der Bezahlung zögern*. Wenn man das nachbiblische הַקָּפָה vergleicht, das sowohl *Umringung* als auch *Kreditgabe*, *Kreditnahme* bedeutet, lassen sich diejenigen Anwendungen von לוה, zu denen arab. لوى gestellt wird, auf einen gemeinsamen semantischen Nenner bringen.

wofür neuere Forscher תמוט lesen wollen (s. KÖHLER), ist zu erwähnen, dass نطّ im modernen Arabisch *springen* bedeutet. Inhaltlich ist z.B. Ps. cxiv 6 zu vergleichen: ההרים תרקדו כאילים גבעות כבני־צאן.

38) Die Form הִזָּרְתֶּם (Lev. xv 31), die manche Forscher als Kontraktion von הזהרתם oder einfach als Schreibfehler ansehen, kann ursprüngliches Sprachgut sein. Zu vergleichen ist arab. نَذِر *sich vorsehen*, أَنذر *warnen*, wonach הזרתם von der Wurzel נזר abzuleiten ist, die dann aber hier eine andere als die sonst belegten Bedeutungen hat. Danach existieren im Hebräischen wie im Arabischen zwei homonyme Wurzeln. Zu den üblichen Anwendungen von נזר wird schon in den Wörterbüchern arab. نذر *weihen, geloben* gestellt.

Es ist natürlich auch vorgeschlagen worden, die Form הזרתם mit den gewöhnlichen Bedeutungen von נזר in Verbindung zu bringen (s. besonders B.-D.-B. und KÖHLER *s.v.*), jedoch erscheint dieser Versuch etwas gezwungen. Es ist ferner zu beachten, dass והזרתם את בני־ישראל מטמאתם an der erwähnten Stelle genau so konstruiert ist wie z.B. להזהיר רשע מדרכו in Ez. iii 18, xxxiii 8, weshalb die Bedeutung *warnen, abmahnen* unbedingt vorzuziehen ist.

39) Zu נעצוץ (Jes. lv 13; der Plural נעצוצים in Jes. vii 19) ist wohl arab. نَعْض zu stellen, das einen dornigen Baum bezeichnen soll.

40) Das arab. نعر, das zu נער gehört, bedeutet nicht nur *schnarren, näseln*, wie die Bibelwörterbücher erklären, sondern sogar *schreien, brüllen* (s. DOZY II, 689), im Einklang mit entsprechenden Wurzeln anderer semitischer Sprachen. Demnach könnte נער, das ja auch von einem Kleinkind gebraucht wird (z.B. Jud. xiii 5, 7), ursprünglich soviel wie *Schreihals* bedeuten.

41a) Zu בעל נפש (Prov. xxiii 2) ist zu erwähnen, dass im Arabischen bis auf die heutige Zeit نَفْس im Sinne von *Esslust* gebraucht wird. Vgl. noch ähnliche Anwendungen von נפש, die z.B. bei B.-D.-B. 660 5c angeführt sind. Ferner hat نَفْس auch die Bedeutung *Neigung, Wunsch, Verlangen*, was gut zu dem Ausdruck אם יש את נפשכם (Gen. xxiii 8; 2 Reg. ix 15) passt.

41b) Die Vorstellung, dass die Seele ihren Sitz im Blut hat (Lev. xvii 11: כי נפש הבשר בדם הוא) und dass נפש und דם eigentlich identisch sind (s. Gen. ix 4; Dt. xii 23), wird auch in einem Vers des vorislamischen jüdischen Dichters AL-SAMAU'AL IBN 'ĀDIJA' ausgedrückt

(ed. Cheikho, Beyrouth 1909, S. 9): تَسيلُ على حدّ الظُّبات نفوسنا *Es fliessen unsere „Seelen" auf der Schärfe der Schwerter.* Vgl. noch Jes. liii 12; Ps. cxli 8; Thr. ii 12.

42) Prof. Tur-Sinai (Torczyner) glaubt, die verschiedenen Anwendungen der hebr. Wurzel נצח von einer Grundbedeutung *Stärke, Kraft* ableiten zu können (*Lešonēnū* VI, S. 125). Diese Feststellung basiert jedoch hauptsächlich auf dem Hebräischen selbst und findet nur im Aramäischen eine gewisse Stütze. Es darf deshalb versucht werden, einige Ableitungen von נצח im Einklang mit dem Arabischen zu erklären.

Die eigentliche Bedeutung der arab. Wurzel نصح, die längst in den Bibelwörterbüchern verzeichnet ist, wird oft verkannt. Ihre Grundbedeutung ist wahrscheinlich *rein, lauter sein* (so auch von den Bibellexikographen vermerkt), jedoch hat sie in den meisten Anwendungen den Sinn der Aufrichtigkeit, Treue und Ergebenheit. Die arabischen Wörterbücher halten sich hier gewöhnlich an spätere semantische Entwicklungen, bringen die erwähnten Bedeutungen meist mit *Ratschlag* zusammen und erklären die betreffenden Anwendungen mit *einen aufrichtigen Rat geben, treuer Ratgeber* usw., was den eigentlichen Sinn verwischt.

Wir gehen von dem Substantiv נצח aus, wie es in נצח ישראל לא ישקר (1 Sam. xv 29) vorkommt. An dieser Stelle wird es von Köhler als „ungedeutet" bezeichnet. Frühere Erklärungen sehen darin ein Abstraktum, wie *Stärke, Macht* (Torczyner, *a.a.O.*, S. 125; Eerdmans, *Oudtestamentische Studiën IV* 54), *Ruhm, Vertrauenswürdigkeit* (s. Ges.-B.) usw. Substantive dieses Paradigmas müssen aber nicht gerade einen abstrakten Sinn haben; sie können manchmal sogar auch dann ein Konkretum bezeichnen, wenn primär eine abstrakte Bedeutung vorliegt, wie der Gebrauch von עֵזֶר in Gen. ii 18, 20 zeigt. Danach und unter Berücksichtigung der erwähnten Bedeutungen der arab. Wurzel kann man נצח ישראל mit *der Getreue Israels* erklären. Das Attribut der Treue wird Gott ja öfters in der Bibel zugelegt, manchmal mit ausdrücklicher Beziehung auf das auserwählte Volk, z.B. Jes. xlix 7: למען יהוה אשר נאמן קדש ישראל ויבחרך; Dt. vii 9: האל הנאמן שמר הברית והחסד. Inhaltlich ist zu unserer Erklärung von נצח ישראל Ps. lxxxix 34 zu vergleichen: ולא אשקר באמונתי.

Als Abstraktum in entsprechender Bedeutung kann das betreffende Wort in Thr. iii 18 aufgefasst werden: אבד נצחי ותוחלתי מיהוה *Verloren*

ist (*der Lohn*) [1]) *meine*(*r*) *Treue*, (*den ich von Gott erwartete*), *und die Hoffnung*, *die auf Gott setzte*. Ähnlich ist das Adjektiv נְצַחַת in der schon von Driver (*ZAW* L [1932], S. 145) angeführten Talmudstelle zu verstehen (*Sanhedrin* 108b): תשובה נצחת השיבו עורב לנח אמר לו רבך שונאני ואתה שנאתני *Eine aufrichtige* (*d.h. treuherzige*, *offenherzige*) *Antwort gab der Rabe dem Noah. Er sagte zu ihm*: *Dein Gott hasst mich*, *und auch du hassest mich*. Der Sinn ist doch wohl, dass der Rabe sich offen aussprach und mit seinen Gedanken nicht zurückhielt, während die traditionelle Erklärung תשובה נצחת *als schlagende*, *treffende Antwort* auffasst. Dasselbe Adjektiv in Jer. viii 5 מְשֻׁבָה נְצַחַת bezeichnet dann wohl einen Abfall, der sozusagen sich selbst treu bleibt, d.h. unabänderlich ist.

Die obigen Ausführungen verweisen auf eine semantische Verbindung zwischen den beiden Wurzeln נצח und אמן, die sich auch sonst feststellen lässt. In Dt. xxviii 59 steht נאמן als Attribut zu *Schicksalsschlägen* und *Krankheiten* (מכות גדלת ונאמנות וחלים רעים ונאמנים), weshalb man es im übertragenen Sinn als *schwer*, *hart* auffassen kann. Wenn diese besondere Bedeutung auf Jer. xv 18: למה היה כאבי נצח ומכתי אנושה Anwendung findet, kommt man zu der Erklärung: *Warum war mein Schmerz hart*, *schwer* . . .? [2]).

In Ps. xiii 2: עד־אנה יהוה תשכחני נצח und an ähnlichen Stellen [3]) kann נצח wegen des vorangehenden עד־אנה nicht *für immer* bedeuten. Nach der obigen Gegenüberstellung von נצח und אמן könnte hier אמנם *fürwahr*, *wirklich* zur Erklärung herangezogen werden: *Wie lange*, *o Gott*, *willst Du meiner wirklich* (*d.h. ganz und gar*) *vergessen*? Ähnlich Ps. xvi 11: נעמות בימינך נצח *Wohltaten sind in Deiner Rechten fürwahr*.

Ebenso kann לנצח z.B. an folgenden Stellen verstanden werden: ואפלטה לנצח משפטי (Hi. xxiii 7) *Dann entrinne ich wahrlich meinem Richter* [4]), oder besser auf Grund der Korrektur von מִשְׁפָּטִי zu מִשְׁפְּטִי: *Dann rette ich wahrlich mein Recht*; האפס לנצח חסדו (Ps. lxxvii 9) *Geht*

---

[1]) Ähnliche metonymische Bedeutungsverschiebungen sind z.B. עָמָל *Frucht der Arbeit*, פֹּעַל *Arbeitslohn* (Jer. xxii 13; Hi. vii 2), יְגִיעַ *das durch Mühe Erworbene*, בְּשֹׂרָה *Lohn für die Überbringung einer Botschaft* (2 Sam. iv 10).

[2]) Nach dem parallelen נאמן in Dt. xxviii 59 müsste hier נִצָּח (*Nifʿal*) anstatt des masoretischen נֶצַח gelesen werden.

[3]) Siehe Joüon, *Biblica* VII, S. 162f., wo aber zur Lösung des Problems eine Kontamination zweier Konstruktionen angenommen wird.

[4]) Vgl. Driver, *ZAW* L (1932), S. 145.

wirklich Seine Gnade zu Ende? אם אשכח לנצח כל מעשיהם (Am. viii 7) *Nicht vergesse ich, fürwahr, all ihre Taten.*

An letzterer Stelle kann also לנצח eine Bestärkung des Schwurs sein, aber gerade in einem solchen Zusammenhang ist eine Bedeutungsentwicklung zu *für immer* leicht möglich. Tatsächlich vollzogen ist der Übergang wohl in Ps. lxxiv 1: למה אלהים זנחת לנצח, wie die Parallele in Ps. lxxvii 8 zeigt: הלעולמים יזנח אדני.

43) Die Etymologie von מַקֵּל wird trotz mannigfacher Vorschläge immer noch als zweifelhaft hingestellt. Man könnte es mit arab. نقل *fortbewegen, befördern usw.* in Verbindung bringen. Die ursprüngliche Bedeutung müsste dann *Treibstecken* sein, wie in Num. xxii 27, während die anderen Anwendungen als semantische Weiterbildungen anzusehen wären.

44) Zu נשא gehört, wie schon die Wörterbücher angeben, arab. نشأ, das verschiedene intransitive Bedeutungen hat. Da das hebr. Verb schon im *Qal* hauptsächlich transitiv gebraucht wird, erschienen die wenigen intransitiven Anwendungen der Forschung verdächtig, und es wurden Korrekturvorschläge gemacht (s. Ges.-B., S. 523, Spalte 1; B.-D.-B., S. 670-71; Köhler, S. 635, Spalte 1 unten). An manchen der betreffenden Stellen entspricht aber das hebr. Verb den Bedeutungen des arabischen, sodass Textkorrekturen nicht erforderlich sind.

Zu נשא in Hos. xiii 1: נשא הוא בישראל ויאשם בבעל [1]) kann نَشَأَ in der Bedeutung *aufwachsen, stammen aus* verglichen werden: *Er ist in Israel aufgewachsen und hat (dennoch) durch den Baal Schuld auf sich geladen, sich versündigt.* نَشَأَ im Sinne von *s. erheben, entstehen, aufkommen* (z.B. *Wind*) passt zu Ps. lxxxix 10: גליו אתה תשבחם (für: בנשוא) בשוא *Wenn seine Wellen aufkommen, beschwichtigst Du sie.* Zu derselben Erklärung kommt man aber auch, wenn man einfach von den üblichen Anwendungen des hebr. נשא ausgeht und nur eine intransitive Bedeutung ansetzt.

Auf dieselbe Weise ist wohl Hab. i 3 zu erklären: ויהי ריב ומדון ישא *Es war Streit, und ein Zank entstandt.*

Das *Pi'el* in 2 Sam. v 12 כי־הכינו יהוה למלך על־ישראל וכי נשא ממלכתו kann nach der IV. Konjugation أَنْشَأَ im Sinne von *begründen, errichten*

[1]) Die am besten einleuchtende Korrektur stammt von Prof. Tur-Sinai, der נָשָׂא הוּא בְּשֹׂרְאֵל liest: *Er liess sich von Šōr-El (eine kanaanitische Gottheit, die im Ugaritischen erwähnt wird) verführen (Ha-Lāšōn we-ha-Sēfer* III 48).

erklärt werden. Diese Bedeutung erhellt auch aus dem vorangehenden הכינו. Die Parallelstelle 1 Chr. xiv 2 hat zwar כי נשאת למעלה מלכותו, wonach das betreffende Verb hier seine gewöhnliche Bedeutung *erhöht w.* hätte, jedoch kann man annehmen, dass der Chronist den eigentlichen Sinn nicht mehr verstanden hat. תְּנֻשָּׂא in Num. xxiv 7 kann man dann wohl mit *wird fest begründet sein* erklären.

Das arab. أَنْشَأَ wird auch in inchoativer Bedeutung gebraucht, besonders in der Verbindung أَنْشَأَ يَقُولُ *er hub an zu reden*. Dazu ist vielleicht שָׂא הַשְׂלֵכָהוּ 2 Reg. ix 25, 26 zu vergleichen.

Eine semantische Parallele zu נשׂא im Sinne von *aufheben*, *annullieren* (in Verbindung mit חטאת, פשע, עון usw.) ist arab. رَفَعَ, das eigentlich *hochheben* bedeutet, aber auch in der übertragenen Bedeutung des deutschen *aufheben* gebraucht wird.

45) An drei Bibelstellen schlagen neuere Forscher vor, die Lesart מעון (Ps. lxxi 3, xc 1, xci 9) zu מעוז zu verbessern (s. Ges.-B., Kittel). Wenn auch die Korrektur sich auf Parallelstellen stützen kann (anstatt צור־מעון in Ps. lxxi 3 steht z.B. צור־מעוז in Ps. xxxi 3), so liegt doch kein genügender Grund vor, die traditionelle Lesart als unrichtig hinzustellen.

Bei Ges.-B. wird מעון von der Wurzel עין abgeleitet und dazu arab. معان in der Bedeutung *Aufenthaltsort* verglichen [1]). Köhler bringt neuerdings arab. غان *decken*, *verbergen*, doch scheint diese Bedeutung lediglich von gewissen metaphorischen Redewendungen abstrahiert zu sein. B.-D.-B. erwähnen *s.v.* עון das arab. عان, عون *support*, *help*, verwenden dieses aber nicht zu Erklärungszwecken. Nach den Angaben der Bibelwörterbücher ist also die Etymologie von מעון im ganzen zweifelhaft, doch scheint allgemein angenommen zu werden, dass die häufige Bedeutung *Aufenthaltsort* die ursprüngliche ist. Diese passt aber nicht zu den oben erwähnten Bibelstellen, und von ihr lässt sich auch kein entsprechender Sinn ableiten; darauf beruht die vorgeschlagene Korrektur. Es gibt jedoch einen anderen Zugang zu dem Problem, der einen semantischen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Anwendungen von מעון herstellen kann.

Die von B.-D.-B. erwähnte arab. Wurzel عون wird schon von Ben Jehuda (S. 3155) verglichen, der auch מעון an den fraglichen Stellen mit *Hilfe* erklärt. Anstatt der von ihm angeführten Form مَعُون

[1]) Belege bei Nöldeke, *Neue Beiträge*, S. 28, Anm. 3.

wäre aber eher مَعَانَة zu vergleichen, das dem hebr. Wort morpholog
besser entspricht. Zu der erwähnten Erklärung betrachten wir
nächst צור־מעון in Ps. lxxi 3, da die ähnlichen Verbindungen ישעי
(2 Sam. xxii 47) und צור ישעתו (Dt. xxxii 15) eine gute Stütze für
Bedeutung *Hilfe* darstellen. Ps. xc 1 מעון אתה היית לנו בדר ודר
ist folgendermassen zu verstehen: *Gott, eine Hilfe warst Du uns
Geschlecht zu Geschlecht.* Inhaltlich sind hierzu z.B. folgende Ste
zu vergleichen: עזרנו ומגננו הוא (Ps. xxxiii 20); עזרם ומגם הוא (Ps.
9-11); מגן עזרך (Dt. xxxiii 29). Auf dieselbe Weise kann Ps. x
erklärt werden, besonders wenn man die eben verglichenen Ste
in Betracht zieht: כי אתה יהוה מחסי עליון שמת מעונך *Denn Du, Gott,
meine Zuflucht, den Höchsten hast du zu deiner Hilfe auserkoren.*
Wechsel der Anrede — im zweiten Halbvers bezieht sich *du* auf
Menschen — wird auch im folgenden Vers beibehalten.

Eine weitere Stütze für die obige Erklärung von מעון liegt in
Tatsache, dass das koranische ماعون (Sura cvii 7), das nach mass
licher Meinung nichts anderes als das hebr. מעון ist [1]), *Hilfe* (*fü
Armen*) bedeutet.

Wenn *Hilfe* die ursprüngliche Bedeutung von מעון ist, gib
einen leicht ersichtlichen semantischen Übergang zu *Zuflucht,
fluchtsort*, der sich gerade bei Anwendungen wie an den erwähn
Bibelstellen entwickeln konnte (vgl. besonders Ps. xci 9, wo ך
in Parallele zu מחסי steht), und von da zu *Aufenthaltsort, Wohnst*
Es ist aber auch möglich, dass zwei Homonyme verschiedener
mologie vorliegen.

46) Das Substantiv מְעָרָה *Höhle* wird in den Wörterbüchern
wahrscheinlich nach Nöldeke, *ZDMG* XXXII 404 — als einz
Derivat von einer Wurzel ערר abgeleitet. Danach lässt sich jed
die Bedeutung etymologisch nicht erklären, weshalb man besser
Grund des arab. مغارة eine weitere Wurzel עור ansetzt, die dem a
غار (√غور) *tief eindringen, einsinken, tief liegen* entspricht. So auch
Cassuto, *The Goddess Anath*, Jerusalem 1951, S. 76. Zur Form
gleiche man מְצָד von צוד und den Plural מצדות, der auch im *St
constructus* das lange *Qamaṣ* behält.

47) Bei dem Hap. leg. יעיב in Thr. ii 1 (כה יעיב באפו אדני את־בת־ציון
das gewöhnlich von עב *Wolke* (mit arab. غيب zusammengest

[1]) Siehe Jeffery, *The foreign vocabulary of the Qur'ān*, S. 256, wo weitere Liter
angegeben ist.

eleitet wird, ist an arab. عاب (√عيب) im Sinne von *tadeln*, *an jem. n Makel finden*, *schmähen*, *beschämen* zu denken [1]). Mit derselben o. Wurzel kann auch תועבה *Greuel*, *Abscheuliches* in Verbindung

racht werden [2]) (das Substantiv عَيْب bedeutet z.B. *Makel*, *Übel*, *ter*, *Schande*), wonach das Verb תעב, wie schon bei GES.-B. und D.-B. vermerkt, denominativ wäre. Ähnliche morphologische ümer, die zur Bildung neuer Wurzeln mit Hilfe eines nicht radi- n ת führten, sind aus dem nachbiblischen Hebräisch bekannt, z.B. התחל von תְּחִלָּה (√חלל), התרע von תְּרוּעָה (√רוע) und תרם von תְּ (√רום). Da תועבה eigentlich von einer sonst nicht belegten rzel יעב stammt [3]), ist auf Doppelwurzeln wie עיף und יעף hinzu- sen.

8) Der Eigenname אֲבִי־עַלְבוֹן (2 Sam. xxiii 31), den verschiedene scher zu אביבעל oder אביאל (nach 1 Chr. xi 32) verbessern wollen, n mit arab. غلب *überwinden*, *überwältigen*, *besiegen* verglichen werden. n dieser Wurzel ist eine ganze Reihe arab. Personen- und Stammes- ien abgeleitet, die z.B. in *Tāǧ al-ʿArūs* I 414-15 angeführt sind. erste Verbesserungsvorschlag scheint darauf zu beruhen, dass zweite Element des hebr. Namens mit dem nachbibl. עלבון *nach* in Verbindung gebracht und an die bekannten Doppelnamen אש und איש־בשת gedacht wurde. Die Parallelform אביאל in 1 Chr. xi ässt vermuten, dass auch עַלְבוֹן eine Beziehung zu einer Gottheit Hierzu ist an das arab. قَهَّار *Bezwinger* zu erinnern, das im Koran Beiname Gottes ist.

9) Zur Wurzel עלם in der gewöhnlich angegebenen Bedeutung *ergen* verzeichnen die Bibelwörterbücher noch keine arab. Ent- chung. Man kann علم dazu stellen, wofern man einen Gegensinn

---

Diese Gegenüberstellung wird von BARTH (*Etym. St.*, S. 28) ohne Grund vorfen. Er führt عاب nur in der Bedeutung *tadeln* an und stellt zur hebr. Wurzel

rab. عَافَ, يَعِيفُ *verabscheute*, *fand widerlich*. Dieses jedoch passt weniger gut

ohl aus phonetischen wie semantischen Gründen. Es wird ausserdem haupt- lich mit Bezug auf Speise und Trank gebraucht, wie aus den von BARTH an- hrten Belegen ersichtlich ist, und so auch in verschiedenen alten Versen, z.B. *al-ʿArūs* II, S. 301$_{22}$; AL-ĞĀḤIẒ, *K. al-Ḥayawān*^{2} I, S. 18 f. Vgl. noch عَافَ bei r II, S. 195.

So auch BARTH, *a.a.O.*

Das von KÖHLER verglichene وعب in der Bedeutung *unbefleckt erhalten* ist völlig unbekannt.

anzunehmen bereit ist. [1]) Von den verschiedenen Anwendungen der arabischen Wurzel ist das Verb عَلِمَ *wissen* wohl am geläufigsten. Die gegenteilige Bedeutung *nicht wissen, sich nicht wissend stellen, ignorieren* ist noch ganz gut am hebr. *Hithpa'el* ersichtlich, wie z.B. in Dt. xxii 1: לא־תראה את־שור אחיך או את־שיו נדחים והתעלמת מהם; vgl. auch Vers 3-4. Ebenso Ps. lv 2: האזינה אלהים תפלתי ואל תתעלם מתחנתי ... *und ignoriere nicht mein Flehen*; Thr. iii 56: קולי שמעת אל־תעלם אזנך לרוחתי לשועתי *Meine Stimme hörtest Du, lass Dein Ohr nicht meinen Hilferuf ignorieren.*

Die IV. Konjugation أَعْلَمَ bedeutet u.a. auch *deutlich kenntlich machen* (*sich selbst oder das Pferd im Krieg als Zeichen der Kühnheit dem Gegner gegenüber*), und عَلَم und عَلَامَة heissen *Zeichen, Kennzeichen, Merkmal*. Hier zeigt sich ein genauer Gegensinn zur Hauptanwendung der hebr. Wurzel, nämlich *verbergen*. Die beiden Bedeutungen *sich nicht wissend machen* und *sich verbergen* haben sich z.B. in der deutschen Redensart *sich vor einer Tatsache verbergen* vereint, und danach lässt sich der semantische Zusammenhang auch im Hebräischen erklären.

50) Zum *Pi'el* von II. ענה (Ges. B., Köhler; bei B.-D.-B.: III) ist auch arab. عنا عنوة *Gewalt anwenden* zu vergleichen. Köhler denkt an eine andere Bedeutung desselben Verbs, die er als *unfrei, abhängig leben* anführt. Diese Erklärung ist nicht ganz glücklich gewählt; meistens kommt das Partizip عانٍ vor, das geradezu *Gefangener* bedeuten kann. Der Sinn der Gefangenschaft ist wahrscheinlich bei gewissen Anwendungen des Substantivs עני ersichtlich, wie in Ex. iii 17: עֳנִי מִצְרָיִם [2]) und Hi. xxxvi 8: חֶבְלֵי עֹנִי.

51) Das Arabische lässt uns die eigentliche Bedeutung von ענן *Wolke* verstehen, wie schon die Bibelwörterbücher verzeichnen. عَنَّ bedeutet *plötzlich erscheinen, sich zeigen, als Hindernis dazwischentreten*, wovon عَنَان in derselben Bedeutung wie ענן abgeleitet ist. Es ist jedoch noch zu erwähnen, dass es sich hierbei um eine gebräuchliche Metapher handelt, da die alten arabischen Dichter für *Wolke* häufig عارِض verwenden, welches in etymologischer Hinsicht mit عَنَان identisch ist.

---

[1]) So schon Ben Jehuda, S. 4524 in einer Anmerkung, wo jedoch lediglich die Existenz der arab. Wurzel in der entgegengesetzten Bedeutung verzeichnet ist.

[2]) Vgl. בית עבדים als Bezeichnung Ägyptens, z.B. Dt. v 6.

52) Nachdem BARTH (*Etym. St.*, S. 70) den Zusammenhang von **פוץ** *s. zerstreuen* mit arab. فاض (√فيض) *überfliessen, s. ergiessen* bestritten hat, wird diese Wurzel in den Bibelwörterbüchern nicht mehr angeführt [1]). Sie entspricht jedoch, wie von BARTH ausdrücklich hervorgehoben, der Anwendung des hebr. Verbs in Prov. V 16: **יפצו מעינתיך חוצה** und Sach. i 17: **עוד תפוצנה ערי מטוב**. Zu den anderen Anwendungen stellt BARTH das arab. فَضَّ جَمْعًا *zerstreute eine feindliche Menge* [2]), das aber eher eine schlechtere Etymologie abgibt. [3]) Mit der Präposition على bedeutet فاض *überfluten, überschwemmen*, und wahrscheinlich von hier aus wird das Verb vom Sichausbreiten einer Nachricht gebraucht. Die folgenden Bibelstellen bekommen einen plastischen Sinn, wenn angenommen wird, dass eigentlich das Bild eines überfliessenden Stroms übernommen wurde, dessen Wasser sich nach verschiedenen Richtungen hin verbreiten: **פן־נפוץ על־פני כל־הארץ** (Gen. xi 4); **פצו בעם ואמרתם להם** (1 Sam. xiv 34); **ותהי־שם המלחמה נפצות על־פני כל הארץ** (2 Sam. xviii 8); **ויפצו מעל־העיר איש לאהליו** (2 Sam. xx 22); **יקום אלהים יפוצו אויביו** (Ps. lxviii 2); **קומה יהוה למען יפוצו איביך** (Num. x 35); **הך את־הרעה ותפוצין הצאן** (Sach. xiii 7); **אשר לא־יפצו עמי איש מאחזתו** (Ez. xlvi 18).

53) Die etymologische Klärung der Wurzel **פוק** ist, da sie in mannigfachen Anwendungen vorkommt, bisher auf Schwierigkeiten gestossen, und wahrscheinlich aus diesem Grunde wurde noch keine arab. Entsprechung aufgezeigt. Phonetisch gehört فوق dazu, das zur Erhellung einiger Anwendungen der hebr. Wurzel herangezogen werden kann. فاق z.B. bedeutet *überragen, übersteigen* und فَوْقَ *auf, über*, wonach eine semantische Ähnlichkeit mit der hebr. Wurzel **עלה** vorliegt, die ihrerseits in einer gewissen Anwendung im späteren Hebräisch mit dem biblischen *Hif'il* von **פוק** übereinstimmt. Dieses hat die Bedeutung *erlangen, erreichen, finden* in Prov. viii 35, xviii 22: **אשרי אדם ויפק רצון מיהוה**; Prov. xii 2: **טוב יפיק רצון מיהוה**; Prov. iii 13:

---

[1]) Siehe aber BEN JEHUDA, S. 4851.

[2]) Danach wird das arab. فضّ auch von B.-D.-B. und KÖHLER angeführt.

[3]) Neben der nicht entscheidenden Tatsache, dass فضّ transitiv und **פוץ** intransitiv ist und dass morphologisch keine völlige Übereinstimmung vorliegt, ist besonders hervorzuheben, dass das arab. Verb eigentlich *zerbrechen, aufbrechen, abbrechen* bedeutet (wonach der obige Ausdruck einen übertragenen Sinn hat) und daher mit den Anwendungen des hebr. Verbs an einigen noch zu erwähnenden Bibelstellen gar nicht in Verbindung gebracht werden kann.

מצא חכמה ואדם יפיק תבונה; und genau so ist das *Hif'īl* von עלה z.B. in dem nachbiblischen Ausdruck ... העלית חן לפני (*Gunst gewinnen*) aufzufassen. Zu vergleichen ist ferner *Sanhedrin* 90b: זיפתם תורתכם ולא העליתם בידכם כלום *Ihr habt eure Lehre verfälscht und nichts dabei erreicht.* Nach dieser Etymologie haben wir eine semantische Parallele zu יפיק z.B. in Prov. iii 35: כבוד חכמים ינחלו וכסילים מרים קלון *Die Weisen erreichen Ehre und die Toren erlangen Schmach.* Hier ist die Bedeutung von מֵרִים durch das parallele ינחלו gesichert, doch besteht eine syntaktische Schwierigkeit, da das singulare Prädikat zu einem Subjekt im Plural gehört. Aus diesem Grunde und wegen der ungewöhnlichen Anwendung von מרים wurden ganz andere Erklärungen oder sogar Textkorrekturen vorgeschlagen (s. die Wörterbücher). Ähnliche syntaktische Unebenheiten gibt es aber in der Bibel auch sonst, und ausserdem wird die Lesart durch Prov. xiv 29 gesichert: וקצר־רוח מֵרִים אִוֶּלֶת. Es sei noch an die Ausdrücke נשאת חן, נשאה חן[1] (Esth. ii 15, v 2) und ותשא חסד לפניו (Esth. ii 9) erinnert, die nach der obigen Etymologie zu יפיק רצון verglichen werden können.

In Ps. cxl 9 זממו אל־תפק hat das betreffende Verb eine kausative Bedeutung: *Lass sein böses Trachten nicht zur Ausführung kommen.* Vielleicht kann man auch hier die arab. Etymologie verwenden. Eine Stütze findet eine solche Annahme darin, dass das schon oben verglichene עלה in Verbindung mit בְּיַד־ oder mit der Präposition לְ im nachbiblischen Hebräisch die Bedeutung *gelingen* hat. Zu vergleichen ist ferner der Ausdruck ועד־הקימו מזמות לבו (Jer. xxiii 20, xxx 24) und die gegenteilige Bedeutung des *Hif'īl* von נפל wie z.B. in Esth. vi 10: אל־תפל דבר מכל אשר דברת *Lasse nichts unausgeführt von allem was du sagtest.*

Eine andere als die oben erwähnte Bedeutung des *Hif'īl* von עלה im nachbiblischen Hebräisch kann vielleicht unter Heranziehung der arab. Etymologie die noch nicht eindeutig erklärte Stelle Jes. lviii 10 ותפק לרעב נפשך erhellen. Es handelt sich um die Anwendung in מעלה אני עליכם שכר הרבה (*Sprüche der Väter* ii 2) *Ich werde euch viel Belohnung zukommen lassen*, und ebenso, obgleich die traditionelle Auslegung etwas anders ist, in אני אעלה לך סלע בחודש (*Bābā Meṣī'a* 69b) *Ich werde dir monatlich einen Sela zukommen lassen* (*als Lohn für das Ackern mit deiner Kuh*). Wenn diese Bedeutung auf den erwähnten Bibelvers Anwendung findet, müsste allerdings נפשך etwa *dein*

[1]) Neben dem häufigeren מצא חן!

Brot, deine Nahrung bedeuten, wie die Paraphrase in der Septuaginta (. . . τὸν ἄρτον ἐκ ψυχῆς σου) tatsächlich zu verstehen gibt. Eine solche ungewöhnliche Deutung von נפש scheint aber trotz der Septuagintalesart etwas gewagt, und ausserdem würde dann die betreffende Bibelstelle fast genau dasselbe besagen wie der zweite Teil des Halbverses: ונפש נענה תשביע. Aus diesen Gründen wird man wohl besser — in Anlehnung an die obigen nachbiblischen Ausdrücke und mit der gewöhnlichen Bedeutung von נפש — etwa folgendermassen übersetzen: *Bringe dem Hungrigen deine Seele entgegen*, d.h. *habe mit ihm Mitgefühl.* Auch hierzu kann man das *Hiphʿīl* von רום und zwar im Sinne von *darbringen, spenden* vergleichen. Schwierig ist der Ausdruck ולוא יפיק in Jer. x 4, wo man gewöhnlich *damit er nicht wackelt, taumelt* übersetzt. Obgleich diese Erklärung durch ähnliche Ausdrücke in Jes. xl 20, xli 7 eine gewisse Stütze erfährt, ist sie doch dem Zusammenhang nach wenig befriedigend. In dem betreffenden Absatz werden die Götzen der Nichtisraeliten verächtlich gemacht. Sie sind Menschenwerk (Vers 3), können nicht sprechen und nicht schreiten und weder Gutes noch Böses antun (Vers 5). Danach erwartet man, dass auch Vers 4 etwas Ungünstiges über die Götzen selbst aussagt, was aber aus der üblichen Erklärung nicht hervorgeht. Nach der oben erwähnten Bedeutung des hebr. Verbs *erlangen, erreichen* könnte יפיק drittes Prädikat von חָרָשׁ (Vers 3) sein: *und er erreicht (doch) nichts.* Aber auch eine solche Erklärung ist nicht ganz einwandfrei. Vielleicht ist das arab. أَفَاقَ zu vergleichen, das *erwachen (vom Schlaf, aus dem Rausch), aufstehen (von einer Krankheit)* bedeutet. Danach könnte der Bibelvers besagen, dass die Götzenbilder trotz aller angewandten Kunstfertigkeiten (בְּכֶסֶף וּבָזָהָב יְיֻפָּהוּ בְּמַסְמְרוֹת וּבְמַקָּבוֹת יְחֻזָּקוּם) nicht zum Leben erwachen. Im folgenden Vers wird ausdrücklich ihre Leblosigkeit hervorgehoben (vgl. auch Ps. cxv 5-7), und in Ps. cvi 28 werden Götzen geradezu als Tote bezeichnet (זבחי מתים; s. Ges.-B.; B.-D.-B.)

54) Zu פטיש *Hammer* ist arab. أَفْطَسُ *plattnäsig* zu vergleichen [1]) (die Bibelwörterbücher führen die entsprechende syrische Form an). Das hebr. Wort und das arab. فَطِيس, die allerdings beide von Fraenkel, *Aram. Fremdw.* 85, als Lehnwörter angesehen werden,

[1]) So schon Ben Jehuda, S. 4893.

bedeuten also wohl ursprünglich *Plattmacher*, wobei an das Hämmern von Metallen zu denken ist.

55) Die zu פסח gestellten arab. Wurzeln فسخ und فصخ *verrenken, ausrenken* (B.-D.-B. teilen die Wurzel in zwei und vergleichen arab. فسخ nur zur Bedeutung *hinken*) sind nicht nur semasiologisch wenig passend sondern widersprechen auch lautlich dem assyr. *pissū* = *lahm* (s. Ges.-B., *s.v.*).

Die Bibellexikographen gehen gewöhnlich bei der Erklärung der verschiedenen Anwendungen von פסח von der Bedeutung des Adjektivs פִּסֵּחַ *lahm* aus, was die oben erwähnte arab. Etymologie verständlich macht. Dabei muss jedoch verschiedenen Bibelstellen Zwang angetan werden. Eine in phonetischer und semantischer Beziehung einwandfreie Entsprechung ist das arab. فسح, das den Begriff der Weite und Geräumigkeit ausdrückt. Eine solche Bedeutung leuchtet noch ganz gut in Jes. xxxi 5 durch: צפרים עפות כן יגן יהוה צבאות על־ירושלם גנון והציל פסח והמליט. Hier bezeichnen die letzteren Ausdrücke eigentlich folgendes: *beschirmen und* (*dadurch*) *retten, Raum schaffen und* (*dadurch der Gefahr*) *entrinnen lassen*. Hierzu ist daran zu erinnern, dass das mit فسح synonyme arab. وسع dem hebr. ישע entspricht, das im *Hif'il retten, helfen, erlösen* bedeutet. Eine ähnliche Bedeutungsentwicklung sehen wir bei der Wurzel רחב, wie z.B. in Ps. iv 2: בצר הרחבת לי, und sogar bei dem arab. فسح selbst in Koran lviii 11: اذا قيل لكم تفسحوا فى المجالس فافسحوا يفسح الله لكم. Hier muss das letztere Verb dieselbe Bedeutung haben wie הרחבת an der erwähnten Psalmenstelle, obgleich die traditionelle Koranauslegung diesen Sinn nicht deutlich hervorhebt.

Durch diese Erörterungen wird zwar der eigentliche Sinn von פס klargestellt, doch passt er nicht ganz zu anderen Anwendungen des hebr. Verbs. Auf Grund der Parallele von פסוח und גנן an der obigen Bibelstelle könnte man der ersteren Form auch die Bedeutung *beschützen, beschirmen* zuschreiben. Eine solche Annahme wird dadurch bestärkt, dass die arab. Wörterbücher فسح له فى السفر *sicheres Geleit geben* und فَسْح *sicheres Geleit* anführen.[1]) Danach ist ersichtlich, dass sich in der hebr. Wurzel פסח ähnlich wie im Arabischen eine Bedeutungsentwicklung von *Raum schaffen* zu *beschirmen, schützen* vollzogen haben kann. Diese Feststellung lässt sich nun zur Erklärung der betreffenden Verbs in Ex. xii 13, 23, 27 verwerten (zu beachten ist

[1]) Die arab. Lexikographen erklären zwar *jem. einen Geleitbrief ausstellen, Geleitbrief*, doch trifft die obige Übersetzung sicher den eigentlichen Sinn.

noch, dass sowohl hier als auch nach נגף die Präposition על gebraucht wird): וראיתי את־הדם ופסחתי עלכם ולא־יהיה בכם נגף למשחית בהכתי בארץ מצרים. וראה את־הדם על־המשקוף ועל שתי המזוזת ופסח יהוה על־הפתח ולא יתן המשחית לבא אל־בתיכם לנגף. ואמרתם זבח־פסח הוא ליהוה אשר פסח על־בתי בני־ישראל במצרים בנגפו את־מצרים ואת־בתינו הציל. An allen drei Stellen wird deutlich betont, dass Gott die Israeliten vor dem Verderben bewahrte, indem er ihre Häuser beschützte. Dazu passt die Auffassung des *Targum Onkelos*, der an allen diesen Stellen das betreffende Verb mit *verschonen* übersetzt. [1])

Die Folgerungen, die sich aus diesen Feststellungen für die Erklärung des Substantivs פֶּסַח ergeben — falls es nicht aus dem Assyrischen entlehnt ist, wie von manchen angenommen wird [2]) — brauchen nicht näher erörtert zu werden.

Nicht so eindeutig ist die schwierige Stelle 1 Reg. xviii 21 zu erklären: עד־מתי אתם פסחים על־שתי הסעפים אם־יהוה האלהים לכו אחריו ואם־הבעל לכו אחריו. Der allgemeine Sinn von פסחים על שתי הסעפים ist zwar klar, doch wurde noch keine zufriedenstellende und allgemein anerkannte sprachliche Deutung gefunden (vgl. die Wörterbücher). Vielleicht kann man das arab. Verb تفسّح heranziehen, das wie das synonyme توسّع *es sich auf einem Platze bequem machen* bedeutet. Unter dieser Annahme wäre der Bibelvers folgendermassen zu verstehen: *Wie lange noch wollt ihr es euch auf beiden Zweigen* (?) *bequem machen*? Der Prophet fordert Israel auf, sich zwischen Gott und dem Baal zu entscheiden nach der Maxime *Man kann nicht zugleich auf zwei Stühlen sitzen*. Der Baalskult übte eine grosse Anziehungskraft auf die Israeliten aus, wenn sie jedoch in Not waren, besannen sie sich auf Gott und kehrten zu ihm zurück; so nach der Geschichtsauffassung der betreffenden biblischen Bücher. Diesem Zustand sollte durch den Aufruf des Propheten ein Ende gesetzt werden.

Was יפסחו in 1 Reg. xviii 26 bedeuten soll, ist allerdings noch nicht klar ersichtlich.

Nach den arab. Wörterbüchern bedeutet فسح auch *weite Schritte machen*. Eine solche Anwendung führt semasiologisch zu פִּסֵּחַ *hinkend*, da ja ein Hinkender naturgemäss einen Fuss nachschleppt und so mit dem anderen überlange Schritte macht.

[1]) Siehe Ben Jehuda, S. 5025.

[2]) Siehe *ibid.* In diesem Falle wären die obigen Bibelverse lediglich als volksetymologischer Versuch aufzufassen, doch wird dadurch der Sinn des Verbs nicht berührt.

56) Zu פרסה *Klaue*, *Huf* ist zu erwähnen, dass arab. Wörterbüche فِرْس im Sinne von *Huf des Kamels* anführen.

57) Nach Ibn Sīda's Wörterbuch *al-Muḫaṣṣaṣ* VIII 179_{10} hat da arab. ضبأ auch die Bedeutung *sich versammeln*, was gut zu verschiede nen Anwendungen der hebr. Wurzel צבא passt. Es ist dort von junge Bienen die Rede, die sich um die Königin scharen: ثم ضبأ وضبوءه . . اجتماعه على اميره. Allerdings ist die Richtigkeit dieser Angabe durc keinerlei Beleg verbürgt.

58) Die Wurzel צדה ist in den Wörterbüchern zweigeteilt. Zu II wo nur die Form נִצְדוּ Zeph. iii 6 *verheert sein* verzeichnet wird, führ Köhler das arab. صَدِيَ *dürsten* an, was nicht ganz einleuchtend ist Besser wäre diese Bedeutung zu I. צדה zu stellen, und zwar aus folgen den Erwägungen: Mit der Präposition الى wird صدى auch im übe tragenen Sinne von *dürsten nach*, *begehren* gebraucht (im Wörterbuc *al-Munǧid* steht z.B. die Redensart انا صَدْيَان الى حديثك *ich dürste nac deiner Unterhaltung*), wie auch das synonyme ظمئ und das mit diese verwandte hebr. צמא (Ps. xlii 3, lxiii 2). Von hier aus lassen sich woh die Anwendungen von تصدى ل im Sinne von *sich an etwas heranmache sich einer Sache zuwenden*, *sich jem. entgegenstellen* (vgl. Ges.-B.) erkläre Ein semantischer Übergang zur Bedeutung *nachstellen*, *absichtlic etwas tun*, die im hebr. צדה vorliegt (Ex. xxi 13; 1 Sam. xxiv 1 Num. xxxv 20, 22), ist nicht allzu schwer ersichtlich.

Es soll hier aber noch auf eine andere Stelle aufmerksam gemach werden, die sich wahrscheinlich mit Hilfe der genannten arab. Wurz erklären lässt. Es handelt sich um Thr. iv 18 צדו צעדינו מלכת ברחבתינו wo die Bibelwörterbücher das betreffende Verb zu צוד stelle während es nach der bei Kittel angegebenen Ultimabetonung zu צדה gehört. [1]) Zur Klärung der Bedeutung ist zunächst daran zu erinnern dass gewisse Verben durch Verbindung mit entsprechenden Prä positionen entgegengesetzte Bedeutungen annehmen, wie z.B. in Hebräischen סור אל und סור מן und im Arabischen رغب في *wünschen begehren* und رغب عن *nicht mögen*, *verschmähen*. Das letztere ist dem hebr רעב *hungern* verwandt und hat so eine gewisse Beziehung zu صَدِيَ

[1]) So schon Ben Jehuda, S. 5383, wo aber eine andere Erklärung als die fo gende vorgeschlagen wird.

dürsten. An der genannten Bibelstelle steht nach dem betreffenden Verb die Präposition מן, die öfters wie das arab. عن gebraucht wird, weshalb צדה מן mit arab. رغب عن verglichen werden kann. Demnach darf man wohl Thr. iv 18 folgendermassen auffassen: *Unsere Schritte verschmähen es, auf unseren Plätzen zu gehen*. Hiermit drückt der Vers die Verzweiflung aus, die den Menschen die Lust nimmt sich im Freien zu bewegen. Nach dieser Auffassung hat auch das Verb, das nach der Erklärung der Bibelwörterbücher beziehungslos ist, sein Subjekt gefunden.

Der Sinn, der sich aus den obigen Feststellungen ergibt, lässt sich wohl auch mit anderen Anwendungen der hebr. Wurzel in direkte Verbindung bringen. Man denke z.B. an Ex. xxi 13 ואשר לא צדה und beachte die Bedeutungsverschiebung, die durch die Präposition מן hervorgerufen wird.

59) Von den verschiedenen arab. Entsprechungen, die für צוה vorgeschlagen wurden, scheinen die Lexikographen nunmehr وصّى zu bevorzugen [1]). Diese Wurzel lässt sich in der Tat gut zu Vergleichszwecken heranziehen, wenn ihre genauen Anwendungen in Betracht gezogen werden. Die von Ges.-B. angeführten Bedeutungen *Aufträge geben* (so auch Köhler), *testamentieren* erschöpfen längst nicht ihren weiten Anwendungsbereich. Das Verb وصّى wird z.B. oft von den Empfehlungen, Ratschlägen und Ermahnungen gebraucht (von B.-D.-B. mit *enjoin* erklärt), die ein Vater, besonders vor dem Tode, seinen Kindern mit auf den Lebensweg gibt; vgl. das Testament Davids 1 Reg. ii 1ff.

Die Bedeutung *Empfehlung, Ratschlag, Ermahnung* ist an verschiedenen Stellen an dem Substantiv מצוה ersichtlich (wie arab. وَصِيّة und تَوْصِيَة). Besonders deutlich ist sie in Prov. x 8: חכם־לב יקח מצות. Ferner Prov. ii 1, vii 1: ומצותי תצפן אתך; Prov. iv 4, vii 2: שמר מצותי וחיה; Prov. vi 20: נצר בני מצות אביך ואל־תטש תורת אמך.

Auch an den folgenden Stellen wird das Wort kaum in dem üblichen Sinne von *Befehl, Gebot* aufzufassen sein: לוא הקשבת למצותי (Jes. xlviii 18; vgl. den vorangehenden Vers); גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך (Ps. cxix 19); לעשות את־המצוה ואת־התורה אשר צוה אתכם משה (Jos. xxii 5).

[1]) Bei Ben Jehuda, *s.v.* wird auf das *K*e*tib* ואוצאה in Esra viii 17 hingewiesen, das die obige Gegenüberstellung noch bestärken kann.

Es ist zu beachten, dass an einigen der angeführten Stellen (s. noc
Prov. vi 23) **מצוה** in Parallele zu **תורה** steht, das dort in dem ursprüng
lichen Sinne *Unterweisung*, wie das entsprechende Verb in Prov. iv 4
verstanden werden muss. Auch diese Nebeneinanderstellung deute
auf die angegebene Erklärung von **מצוה** hin.

Das Verb وصّى bedeutet auch *der Obhut jds. anvertrauen*, in welcher
Falle es ein direktes und ein indirektes Objekt zu sich nimmt, da
letztere mit der Präposition ب verbunden in Bezug auf den Schutz
befohlenen. Damit ist z.B. Gen. xii 20 zu vergleichen: **וצו עליו
פרעה אנשים**. Von der eben erwähnten Anwendung aus ist der Gebrauc
des arab. Verbs im Sinne von *zum Sachwalter ernennen*, *als Vormun
einsetzen* zu verstehen. Dazu passt die Bedeutung des hebr. **צוה** z.B
in 2 Sam. vi 21: **לצות אתי נגיד על־עם יהוה** und 1 Reg. i 35: **אתו צויתי
להיות נגיד על־ישראל ועל־יהודה**. Zu vergleichen ist noch im moderne
Arabisch وَصِيّ على العرش *Thronverweser*, *Regent*.

60) Zu **אתנות צחרות** Jud. v 10 ist zu erwähnen, dass die arab. Lex
kographen صحور أتان als *Eselin von weiss-rötlicher Farbe* anführe
(s. *Tāǧ al-ʿArūs* III 327$_8$). Daneben bemerkt AL-ṢĀĠĀNĪ in seine
Wörterbuch *al-ʿUbāb*, dass auch صحراء eine Eselin von rötlicher Farb
bezeichnet: والصحراء ايضا أتان فيها حمرة (Hds. Köprülü 1551, Bd. IV
Fol. 3a).

61) **אצעדה** (Num. xxxi 50, 2 Sam. i 10), das *Armband* bedeutet (a
letzterer Stelle steht dahinter **אשר על־זְרֹעוֹ**), lässt sich gut von arab. ضد
(*Ober*)*arm* ableiten. Nach den arab. Wörterbüchern soll das von de
selben Wurzel stammende عضد [1]) ebenfalls *Armband* bedeuten.

Mit der arab. Parallele lässt sich auch **צעדות** (Jes. iii 20) erkläre
GES.-B. und KÖHLER übersetzen es mit *Schrittkettchen* (B.-D.-
richtig: *armlet*), zweifelsohne in Anlehnung an **צעד** *Schritt*. Der Zu
sammenhang enthält jedoch keinerlei Hinweis, dass es sich um eine
Fussbehang handelt.

62) Das arab. صرخ heisst nicht nur *schreien*, wie die Wörterbüche
gewöhnlich angeben, sondern hauptsächlich *um Hilfe schreien*, wa
gut zu Zeph. i 14 passt, falls der Text nicht verderbt ist: [2]) **יום יו
וה מר צרח שם גבור**.

[1]) Schon bei BEN-JEHUDA (S. 5562) verglichen.

[2]) Als Korrektur wurde u.a. vorgeschlagen: **קל יום יהוה מֵרָץ וְחָשׁ מְגִבּוֹר**;
TUR-SINAI, *Ha-Lāšōn we-ha-Sēfer* II, 412.

63) Zu den verschiedenen Anwendungen der hebr. Wurzel **קום** gibt es mehrere arab. Parallelen, die nur zum kleinen Teil in den Wörterbüchern angegeben sind. Zu Ps. xxxv 2: **וקומה בעזרתי** ist قام mit der Präposition ب im Sinne von *etwas unternehmen, ausführen* zu vergleichen. Zu Ps. xxiv 3: **ומי־יקום במקום קדשו** passt die IV. Konjugation أقام *verweilen*. Das Partizip قائم *aufrecht stehend* ist zu Gen. xxxvii 7: **והנה קמה אלמתי וגם־נצבה** zu vergleichen. Das mehrfach vorkommende *Hithpa'ēl* **התקומם** *sich auflehnen, sich gegen jem. erheben* hat eine Entsprechung in قاوم *Widerstand leisten, sich widersetzen, bekämpfen*. Dem Substantiv **מקום** in der Bedeutung *heilige Stätte* (s. z.B. Ges.-B., S. 455-56) entspricht das arab. مقام, das in derselben Bedeutung besonders in der Volkssprache geläufig ist.

64) Zu **חצרות קטרות** (Ez. xlvi 22) ist an das arab. قطار *Zug von Kamelen* (in der modernen Sprache *Eisenbahnzug*) zu erinnern, wozu die Wörterbücher noch das Verb قطّر *aneinanderkuppeln, in einer Linie hintereinander aufreihen* anführen; vgl. auch die bei B.-D.-B. *s.v.* II. **קטר** verzeichneten syr. Entsprechungen. **קטרות** könnte dann *hintereinander in einer Reihe liegend* bedeuten, wozu der vorangehende Vers zu vergleichen ist: **והנה חצר במקצע החצר חצר במקצע החצר**. Der Vorschlag **קטנות** anstatt **קטרות** zu lesen ist wenig einleuchtend.

65) **קלע**, das gewöhnlich *schleudern* bedeutet, ist wohl in Jer. x 18 (**הנני קולע את־יושבי הארץ בפעם הזאת**) auf Grund des arab. قلع *herausreissen, entwurzeln* zu erklären. Die Bibelwörterbücher deuten es auch an dieser Stelle als *wegschleudern*. Das arab. Verb hat in der modernen Sprache auch die Bedeutung *vertreiben*; manchmal wird es sogar im Sinne von *ausrotten, vernichten* gebraucht. Zu vergleichen ist die Anwendung der Wurzel **נשל**, die eine ähnliche Etymologie wie **קלע** hat, in Dt. vii 1 22 und 2 Reg. xvi 6.

Von der erwähnten Anwendung aus kann man auch die gewöhnliche Bedeutung von **קלע** mit قلع zusammenbringen. Während das Arabische eigentlich nur ein Lostrennen bezeichnet, beinhaltet das Hebräische hauptsächlich die Bewegung, in die z.B. ein Stein versetzt wird, indem man ihn von der Schleuder losschnellen lässt. Derartige Bedeutungszusammenhänge lassen sich auch sonst feststellen, z.B. beim arab. أقلع *in See stechen* (ursprünglich vielleicht *den Anker lichten*) [1]) und beim hebr. **נסע**. Bekanntlich bedeutet das letztere

[1]) Eine Ableitung von قلع *Segel* ist weniger einleuchtend.

eigentlich (*den Zeltpflock*) *herausreissen*, d.h. *das Zelt abbrechen un weiterzuziehen*, dann *zu einer Reise aufbrechen* und schliesslich *ziehen reisen*. Das Substantiv מסע in Hi. xli 18 wird von den Wörterbüchern mit *Wurfgeschoss* erklärt.

66) Zu קן *Nest* kann arab. كِنّ verglichen werden. Dieses bedeute eigentlich *Ort wo man geborgen ist*, wird aber auch für *Nest* gebraucht

Der Wechsel von ك und ק kommt auch sonst vor, z.B. bei ضحك und צחק, doch kann er gewöhnlich durch den Einfluss von benach barten emphatischen oder Kehllauten erklärt werden. Ein solche sporadischer Lautwandel scheint aber auch unter anderen Umständen vorzukommen, z.B. innerhalb des Arabischen [1]), wie von ein heimischen Philologen bezeugt wird [2]). Die von ihnen angeführten Beispiele für den Wechsel von ك und ق — wohl hauptsächlich aus verschiedenen Dialekten — enthalten zwar in ihrer Mehrheit noch einen emphatischen Laut oder einen Kehllaut, doch werden mehrere Fälle angegeben, in denen der Lautwandel sich unter anderen Bedingungen vollzogen hat. Ferner ist bei einigen, anscheinend gut bezeugten Beispielen gerade das emphatische ق die Regel, während ك als seltene Aussprachevariante gilt.

67) Das arab. قبض, das in den Wörterbüchern bei קבץ (und קמץ GES.-B.) angeführt wird, passt in semantischer Hinsicht auch zu einigen Anwendungen der Wurzel קפץ. Hierzu stellen die Wörterbücher das arab. قفص, das zwar phonetisch der hebr. Wurzel genau entspricht und mit قبض sinnverwandt ist, jedoch in idiomatischer Hinsicht kaum Parallelen bietet. Neben dem schon von GES.-B. zum *Nif'al* von קפץ (Hi. xxiv 24) verzeichneten قُبِضَ *vom Tode weggerafft werden* (falls die betreffende Erklärung des hebr. Verbs richtig ist) kann besonders auf das koranische يقبضون أيديهم (Sura ix 68) hingewiesen werden, das sowohl semantisch als auch ausdrucksmässig genau zu Dt. xv 7 passt: ולא תקפץ את־ידך מאחיך האביון.

68) Ob קר רוח (Prov. xvii 27, *K^etīb*) *besonnenen Geistes* von קר *kal* abzuleiten ist (bei KÖHLER deshalb *kaltblütig*), erscheint zweifelhaft. Das mittelhebr. קורת רוח *Seelenruhe*, *Genugtuung*, das von GES.-B. verglichen wird, hat nämlich ein Synonym in נחת רוח, von der Wurzel נוח *ruhen*, und eine verwandte Verbindung in ישוב דעת *Besonnenheit*. Diese

[1]) Siehe BROCKELMANN, *VGr.* I, S. 122.

[2]) Siehe z.B. *Texte zur arabischen Lexikographie*, hsrg. von A. HAFFNER, Leipzig 1905, S. 37f.

Feststellung lässt an das arab. قَرَّ *sich festsetzen, ruhen, verharren* denken. Auch für das *Qᵉrē* יקר רוח kommt man zu einer ähnlichen Erklärung, wenn man nämlich das arab. وقر *ernst, gesetzt sein, eine gravitätische Haltung annehmen* vergleicht.

Es sei noch erwähnt, dass einige arabische Philologen den Ausdruck قَرَّتْ عَيْنُهُ *beglückt, erfreut sein* mit der obigen Bedeutung von قَرَّ in Verbindung bringen, obgleich das gegenteilige سَخِنَتْ عَيْنُهُ dieser Feststellung widerspricht. Andere dagegen sehen in قرت عينه die Grundbedeutung *kalt sein* und in سخنت عينه die Grundbedeutung *heiss sein*: Kälte des Auges ist ein metaphorischer Ausdruck für *Beglücktsein*, Hitze des Auges für *Ärger, Erregung*. Danach könnte man tatsächlich an eine Verbindung zwischen קר רוח und *kalt* denken und den hebr. Ausdruck mit *beglückt* erklären. Es ist jedoch hervorzuheben, dass eine solche Bedeutung weniger gut in den Zusammenhang passt und dass רוח und עין (عين) nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden können. Besonders aber weisen die angeführten Parallelen aus dem nachbiblischen Hebräisch auf eine andere Etymologie hin.

מְקֵרָה in Jud. iii 20 wird gewöhnlich als *kühler Raum* erklärt. Da es sich um ein Gemach unter dem Dach handelt, wo es im Sommer heisser ist als in den Untergeschossen, ist diese auf die gewöhnliche Anwendung der Wurzel gestützte Erklärung nicht recht einleuchtend. Vielleicht bedeutet das Wort einfach *Wohnraum* entsprechend dem arab. مَقَرّ *Aufenthaltsort*.

69) Für קשב wird in den Bibelwörterbüchern noch keine arabische oder andere semitische Entsprechung angegeben. Vielleicht hängt es mit arab. قبس zusammen [1]), dessen Bedeutung an folgenden Anwendungen erläutert werden kann: إِقْتَبَسَ bedeutet *Feuer entnehmen*, was mit قَبَس *Feuerbrand, Fidibus* zusammenhängt. Im übertragenen Sinne bezeichnet das Verb dann *Wissen erwerben, Kenntnisse annehmen, entlehnen, übernehmen*. In der Wurzel liegt also der Sinn des Entnehmens und Aufnehmens. Von hier aus erklärt sich wohl der Gebrauch des hebr. *Qal* in Jes. xxxii 3: ולא תשעינה עיני ראים ואזני שמעים תקשבנה. Ebenso verstehen sich Stellen, an denen das *Hifʿil* mit אָזֶן

[1]) Diese Wurzel wird schon bei Ben Jehuda, S. 6228, verglichen, doch scheint die dort angegebene Bedeutung *einprägen* auf einem Irrtum zu beruhen.

als Objekt vorkommt (Ps. x 17: תאות ענוים שמעת יהוה תכין לבם תקשיב אזנך; Prov. ii 2: להקשיב לחכמה אזנך תטה לבך לתבונה), während der Gebrauch des *Hifʿīl* ohne Objekt elliptisch verstanden werden muss, wie schon von Ges.-B. erwähnt.

Vgl. auch שעה, Nr. 85.

70) Zu רבו und רבבה ist das koranische رِبِّيُّون (Sura iii 146) zu erwähnen, das nach verschiedenen Kommentatoren *Tausende* bedeutet. Die Wörterbücher haben auch رِبْوٌ *zehntausend*.

71) Zum *Piʿēl* von רבה in Ez. xix 2, Thr. ii 22 ist daran zu erinnern, dass auch das arab. رَبَّى die Bedeutung *gross ziehen, erziehen* hat.

72) Die mannigfachen Anwendungen der hebr. Wurzel רגע werden von den Lexikographen verschiedentlich aufgeteilt und zusammengestellt. Danach besteht auch keine völlige Einigkeit in der Heranziehung arabischer Entsprechungen; zu manchen Bedeutungen soll رَعَجَ gestellt werden, doch befürworten einige den Vergleich des phonetisch genau entsprechenden رَجَعَ zu sämtlichen Anwendungen der Wurzel [1]).

In den Bibelwörterbüchern wird رَجَعَ gewöhnlich nur in der Hauptbedeutung *zurückkehren* angeführt. Es hat aber noch verschiedene abgeleitete Bedeutungen, von denen zumindest eine zur Aufhellung zweier Bibelstellen beitragen kann. Wie bei anderen synonymen Verben (s. weiter unten, Nr. 79, zu שוב) hat sich auch hier eine semantische Entwicklung zu *werden* vollzogen, (s. z.B. Dozy I, S. 511), und in dieser Bedeutung lässt sich das hebr. רגע in Hi. vii 5 erklären: וגיש עפר עורי רגע וימאס *Meine Haut wird eine Erdkruste, die auseinanderfällt.* [2]) Nach denselben Erwägungen bedeutet dann das *Hifʿīl zu etwas machen* an der noch nicht einheitlich gedeuteten Stelle Jes. li 4: כי תורה מאתי תצא ומשפטי לאור עמים ארגיע *Denn Lehre geht von Mir aus, und Mein Gesetz mache Ich zum Licht der Völker.* Vgl. Jes. xlii 4: עד ישים בארץ משפט.

Dass von der Bedeutung *zurückkehren* ein semantischer Übergang zu *sich beruhigen* gefunden werden kann, ist bereits hervorgehoben

---

[1]) S. auch Ben Jehuda, S. 6431.

[2]) An dieser Stelle ist vom Zustand nach dem Tode die Rede; siehe Prof. Tur-Sinai's hebräischen Hiobkommentar, Tel-Aviv, 1954, S. 81. Dort wird jedoch auf Grund des Satzrythmus die Meinung vertreten, dass der zweite Halbvers mit עורי zu Ende geht und die beiden folgenden Worte ein Fragment eines anderen Satzes sind.

worden [1]). Es sei in diesem Zusammenhang noch auf Jes. xxx 15 hingewiesen: בשובה ונחת תושעון.

73) Die schwierige Stelle Thr. i 13: ממרום שלח־אש בעצמתי וירדנה, wo das letztere Wort zu Korrekturvorschlägen Anlass bot [2]), kann durch arab. رَدِيَ *zugrunde gehen, vernichtet werden* [3]) eine Erklärung erfahren. וירדנה steht dann für וירדינה, hat sein Subjekt in עצמתי und ist eine der seltenen Formen 3. pl. fem. mit präfigiertem י statt ת. Zu übersetzen: *Von oben herab sandte Er Feuer in meine Knochen, und sie verdarben.* Vgl. dazu Ps. cii 4: כי־כלו בעשן ימי ועצמותי כמוקד נחרו; ferner Ps. xxxi 11, xxxii 3.

74) Das in den Wörterbüchern zu רוע gestellte arab. رغا *schreien, heulen* ist nicht nur morphologisch nicht ganz passend sondern auch semasiologisch wenig befriedigend, wie aus den folgenden Erörterungen hervorgeht. Vom sprachlich-materiellen Gesichtspunkt bildet arab. رَوْع eine genaue Entsprechung. Seine eigentliche Bedeutung ist wohl *eine Gefühlsaufwallung hervorrufen*, wonach es in folgenden Anwendungen praktisch vorkommt: *erschrecken, überraschen, Gefallen oder Bewunderung erregen, erfreuen.* Ähnliche Doppelbedeutungen hat auch das arab. طَرُب *freudig oder schmerzlich bewegt sein oder werden.*

Diese Feststellungen sind geeignet, die verschiedenen Anwendungen der hebr. Wurzel zu erhellen. Bekanntlich dienen das *Hifʿil* und das Substantiv תרועה u.a. auch zur Bezeichnung von Freudeausdrücken (z.B. 1 Sam. iv 5, Esra iii 13; an letzterer Stelle im Gegensatz zu *weinen*), was vom arab. رغا schlecht abzuleiten ist [4]). Die gegenteilige Bedeutung, etwa *seiner Bestürzung und Furcht Ausdruck geben*, kann dem hebr. Verb an folgenden Stellen zugeschrieben werden: עתה למה תריעי רע על־כן חלצי מואב יריעו נפשו ירעה לו (Jes. xv 4);

---

[1]) S. Ges.-B. zu II. רגע; Ben Jehuda, S. 6431f., Anm.

[2]) Am einfachsten wäre יוֹרְדָנָה zu lesen, wonach בעצמתי zu diesem Verb zu ziehen ist und ein Gegensatz zu ממרום ausgedrückt wird. Es ist jedoch zu beachten, dass שלח־אש בעצמתי in syntaktischer Hinsicht ähnlichen Ausdrücken in Ez. xxxix 6, Hos. viii 14 und Am. i 4 genau entspricht, dass die Verbindung des *Hifʿil* von ירד mit der Präposition בְּ in der entsprechenden Bedeutung sonst nicht belegt ist und dass יורדנה nur eine Wiederholung des am Versanfang ausgedrückten Sinnes wäre.

[3]) Köhler erwähnt diese Wurzel zu I. רדה, misst ihr aber eine andere Bedeutung bei und schlägt für die genannte Bibelstelle die Korrektur הוֹרִידָה vor.

[4]) Dieses bedeutet u.a. auch *heftig weinen* (*von einem Kind*).

וירץ כל־ המלך אין־בך אם־יועצך אבד כי־החזיק חיל כיולדה (Micha iv 9); המחנה ויריעו ויניסו (Jud. vii 21). Die vorgeschlagene Erklärung lässt sich gut mit dem Arabischen in Verbindung bringen, wenn auch in dieser Sprache eine entsprechende Verbform in solcher Bedeutung nicht ausdrücklich bezeugt zu sein scheint. Die zu Jes. xv 4 und Micha iv 9 vorgeschlagenen Korrekturen wären demnach überflüssig und das Wortspiel ירעה – יריעו an der ersteren Stelle — falls der letzte Teil des Verses nicht einfach eine erklärende Glosse ist — seinem tatsächlichen Sinne nach erklärt.

Sehr häufig wird das hebr. *Hif'īl* in der Bedeutung *ein Kriegsgeschrei erheben* angewandt. An den betreffenden Stellen geht meistens deutlich hervor, dass damit dem Feind Furcht eingejagt werden sollte. Danach und unter Berücksichtigung der oben erwähnten Bedeutungen des arab. رَوْع könnte man vermuten, dass ursprünglich ein Erschrecken, Überraschen des Feindes bezeichnet wurde. Dass *schreien* nicht die eigentliche Bedeutung des hebr. *Hif'īl* ist, geht wohl auch daraus hervor, dass die von ihm bezeichnete Tätigkeit z.B. in Num. x 9 mit Hilfe von Trompeten vollzogen wird (והרעתם בחצצרת)[1]. Ferner ist zu beachten, dass in Jos. vi 10 לא תריעו neben לא־תשמיעו את־קולכם steht, was wahrscheinlich auf eine unterschiedliche Bedeutung hinweist.

Nach der für das arab. رَوْع angenommenen Grundbedeutung kann Ex. xxxii 17 וישמע יהושע את־קול העם ברעה erklärt werden. רעה bezeichnet hier eine Gemütsaufwallung, deren Charakter aus der Ferne nicht eindeutig zu beurteilen war, wie aus der Antwort Moses hervorgeht (Vers 18): אין קול ענות גבורה ואין קול ענות חלושה קול ענות אנכי שמע.

Mit der für das Arabische angenommenen Grundbedeutung hängt رُوع *Sinn, Gemüt, Geist* eng zusammen. Folgende Verbindungen sind im Arabischen geläufig: خطر ببروعه *es kam ihm in den Sinn*; ألقى فى روعه *er(es) gab ihm den Gedanken ein*. Hiernach kann רע in בנתה לרעי מרחוק (Ps. cxxxix 2) erklärt werden: *Du verstehst, kennst meinen Sinn, mein Gemüt*. Ähnliche Auffassungen werden schon von der Bibellexikographie verzeichnet, jedoch wird dort das Wort von der homonymen Wurzel רעה abgeleitet, ohne dass Einstimmigkeit über den Bedeutungszusammenhang besteht. Auf die letztere Wurzel stützt sich

---

[1]) Vgl. auch in anderer Bedeutung Ps. xcviii 6: בחצצרות וקול שופר הריעו לפני המלך יהוה.

auch Prof. TUR-SINAI [1]), indem er **לרעהו** in Hi. xvi 21 [2]) im Einklang mit der erwähnten Psalmenstelle erklärt.

Das Nomen **רע** lässt sich also auf Grund des Arabischen in drei verschiedenen Anwendungen (Micha iv 9, Ex. xxxii 17, Ps. cxxxix 2) deuten.

75) Zu **ריק** erwähnen B.-D.-B. und KÖHLER das arab. راق *ausströmen* (*Wasser*). Da aber in der Bibel nur *Hif'il* und *Hof'al* vorkommen, wäre besser أراق *vergiessen*, *ausgiessen* anzugeben, wozu noch zu erwähnen ist, dass sogar die dem Hebräischen noch ähnlichere Form هَرَاق belegt ist, z.B. in einem Vers des alten Dichters AL-NĀBIĠA (s. AHLWARDT, *The diwans of the six ancient Arabic poets*, London 1870, S. 7u, no. V 37).

Die arab. Wörterbücher geben auch زَيْق im Sinne von *Nichtiges* an, was der Bedeutung des Substantivs **ריק** entspricht. Wenn auch der in *Tāğ al-'Arūs* VI 366_5 angeführte Beleg nicht ausreichend scheint diese Bedeutung zu sichern, so erfährt sie doch eine Bestätigung durch die Schwestersprache.

76) Die Wurzel **רעץ**, die nur zweimal in der Bibel vorkommt (Ex. xv 6, Jud. x 8), hat der lexikalischen Forschung sowohl in etymologischer als auch in exegetischer Hinsicht Schwierigkeiten bereitet. Zur ersten Stelle wurde ein Korrekturvorschlag gemacht, während man geneigt war das Wort an der zweiten Stelle als Dublette zu streichen (s. GES.-B.). KÖHLER scheint die Wurzel als halbaramäisiert und mit **רצץ** materiell identisch anzusehen. Demgemäss wird auch exegetisch kein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Wurzeln gemacht.

Wenn angenommen wird, dass **רעץ** eine Metathesis des arab. صرع *niederwerfen*, *bezwingen* darstellt, sind die Bedenken beseitigt und ein guter exegetischer Anhaltspunkt gewonnen. Eine solche Bedeutung passt gut zu Ex. xv 6: **ימינך יהוה תרעץ אויב** *Deine Rechte, Gott, bezwingt den Feind, wirft ihn nieder*. Die zweite Stelle in Jud. x 8: **וירעצו וירצצו את־בני ישראל בשנה ההיא** ist nach den Angaben der Wörterbücher folgendermassen zu übersetzen: *Sie zerschlugen* (*oder*: *zerschmetterten*) *und unterdrückten die Kinder Israel in jenem Jahre*. Eine solche Auslegung ist nicht ganz logisch, denn nach dem Zerschmettern braucht man nicht mehr zu unterdrücken. Ferner wird hier — um eine identische Über-

[1]) In seinem hebr. Hiobkommentar, Tel-Aviv, 1954, S. 164.
[2]) Er liest: **וּבֶן אָדָם לְרֵעֵהוּ**.

setzung der beiden Verben zu vermeiden — der Wurzel **רצץ** eine Bedeutung beigelegt, die die Wörterbücher für die anderen Ableitungen nicht anführen und die auch mit dem zum Vergleich herangezogenen arab. رضّ nicht übereinstimmt. Nach dem oben Gesagten kann **וירעצו** hier mit *sie unterdrückten* und **וירצצו** nach der gewöhnlichen Bedeutung mit *sie zerschlugen, zerschmetterten* erklärt werden. Auf diese Weise wären alle Schwierigkeiten behoben.

Das arab. صرع wird gewöhnlich zu **צרע** gestellt, zu dem es aber schlecht passt. Die obigen Ausführungen sind geeignet, diese Gegenüberstellung vollends als falsch zu erweisen.

77) Gegen die Zusammenstellung von **שעפים** und شغف ist einzuwenden, dass die in den Wörterbüchern angegebene Bedeutung des arab. Verbs *unruhig, erregt sein* (Ges.-B.), *beunruhigt sein* (Köhler; entsprechend auch B.-D.-B.) für den Vergleich mit dem Hebräischen zurechtgestutzt zu sein scheint. Das arab. Verb, das meistens im Passiv gebraucht wird, bedeutet hauptsächlich *in heftige Leidenschaft versetzen* und ist wahrscheinlich, wie schon die arab. Philologen angeben, von شَغَف *Herzbeutel* abgeleitet. Eine ähnliche Bedeutungsentwicklung haben wir in **לבב** *das Herz berücken* (Cant. iv 9).

78) Falls **שהם** die richtige Form des nur in 1 Chr. xxiv 27 vorkommenden Eigennamens ist [1]), wäre im Arabischen سَهْم *Pfeil, Anteil* zu vergleichen, das in mehreren Fällen als Stammesnamen diente (s. *Tāǧ al-ʿArūs* VIII $352_{22f.}$, $353_{27f.}$). Die Diminutivform سُهَيْم wird direkt als Männername angegeben (s. *ibid.*, S. 353_{25}). Zu vergleichen ist hebr. **חלק**, *Anteil*, das auch als Personenname vorkommt [2]).

79) Das hebr. **שוב** *zurückkehren* wird verschiedentlich im Sinne von *werden* gebraucht, wie z.B. in Jes. xxix 17: **ושב לבנון לכרמל** und 2 Reg. v 14: **וישב בשרו כבשר נער קטן**. Dieser Gebrauch hat eine genaue Parallele im arab. عاد, das mit **שוב** synonym ist und nach ausdrücklicher Feststellung arabischer Philologen sehr oft in der Bedeutung *werden* angewandt wird (z.B. al-Zamaḫšarī, *al-Kaššāf*, Kairo 1324, Bd. I 502_{32}: ولكن العود بمعنى الصيرورة وهو كثير في كلام العرب كثرة فاشية لا تكاد تسمعهم يستعملون صار ولكن عاد).

80) Zu **שוע** *um Hilfe rufen* (z.B. Ps. xviii 42: **ישועו ואין מושיע**; Ps. lxxii 12: **כי־יציל אביון משוע**) ist das arab. غَوْث zu stellen, das genau dieselbe

[1]) Nach der Septuaginta wäre **ישהם** anstatt **וְשֹהַם** zu lesen.

[2]) Vgl. Noth, *Die israelitischen Personennamen*, S. 163f.

Bedeutung hat. Die Tatsache, dass das hebr. Verb an den meisten Stellen einfach mit *laut rufen, stark schreien* zu erklären ist, braucht dieser Gegenüberstellung nicht im Wege zu stehen. Beide Bedeutungen sind auch in anderen Fällen in ein und derselben Wurzel vereint, wie z.B. bei צרח (s. oben, Nr. 62, und vgl. יצריח in Jes. xlii 13) und nach den arab. Wörterbüchern bei غَوَّثَ selbst. Dass im Hebräischen die eine und im Arabischen die andere Bedeutung überwiegt, ist in etymologischer Hinsicht unwesentlich. Nach dieser Feststellung gehören ישועה und תשועה (= غَوْث *Hilfe, Beistand*) gegen die Angaben der Bibelwörterbücher zu zwei ganz verschiedenen Wurzeln und haben etymologisch nichts mit einander zu tun (zu ישועה vgl. oben, Nr. 55, פסח).

Genau so sind die betreffenden Elemente in Eigennamen wie z.B. ישעיה und הושעיה einerseits und יהושע andererseits von zwei verschiedenen Wurzeln abzuleiten. Im Arabischen kommen غوث und andere Ableitungen derselben Wurzel öfters als Personen- und Stammesnamen vor (s. *Taǧ al-ʿArūs* I, S. $637_{2ff.}$).

81) Köhler erwähnt zu שחל *Löwe* das arab. حِسْل *das Junge einer Eidechse*, was wenig einleuchtend ist. Unter der Annahme, dass die Gleichstellung von אריה *Löwe* mit arab. أَرْوَى *Steinböcke* (s. Ges.-B.) richtig ist, kann man vielleicht bei שחל an das arab. سَخْل *Lamm* denken. Eine entsprechende Etymologie schlägt Blau (*VT* V, S. 342) für כפיר vor.

82) Für שלח ist als arab. Entsprechung سرح (*das Vieh*) *frei weiden lassen* vorgeschlagen worden (s.B.-D.-B. und Ges.-B.) [1]), das in seinen verschiedenen Anwendungen und Ableitungen in der Tat gute Parallelen abgibt, zu exegetischen Zwecken aber nocht nicht genügend herangezogen wurde und von Köhler gar nicht angeführt wird.

Hier ist zunächst an משלח שור Jes. vii 25 zu erinnern, das man nach dem arab. مَسْرَح als *Weideplatz für Rinder* erklären kann. Diese Bedeu-

[1]) Hier mit *das Vieh frei auf die Weide senden* übersetzt, wodurch ein näherer Zusammenhang mit der gewöhnlichen Bedeutung von שלח hergestellt wird. Obgleich diese Erklärung sich auf die Angaben verschiedener arab. Lexikographen stützen kann, scheint sie doch nicht ganz exakt zu sein. *Schicken, senden* ist wohl erst eine abgeleitete Bedeutung der arab. Wurzel, weshalb unsere obige Erklärung den eigentlichen Sinn genauer wiedergibt.

tung passt besser in den Zusammenhang (dahinter steht ולמרמס שה; zu vergleichen ist auch מרעה עדרים in Jes. xxxii 14) als die von Ges.-B. und Köhler gegebene Erklärung: *Ort wohin man Rinder treibt.*

Das hebr. שלח hat bekanntlich in mehreren Anwendungen ganz deutlich den Sinn von *Freiheit geben, freilassen*, der auch in der arab. Wurzel liegt und dort semantische Parallelentwicklungen gezeitigt hat. Die betreffenden Daten sind leicht aus den Wörterbüchern ersichtlich. Wir wollen eine Stelle aus *Tāǧ al-ʿArūs* anführen (Bd. II 161): والسرح الإرسال . . . والتسريح إرسالك رسولا في حاجة . . . وتسريح المرأة تطليقها والاسم السراح. Hier werden folgende Bedeutungen aufgezählt: *schicken, einen Boten mit einem besonderen Auftrag schicken, einer Frau die Scheidung geben* [1]). Da solch deutliche Übereinstimmungen mit dem hebr. שלח vorliegen, ist es unwahrscheinlich, dass سرح zu סרח gehört (s. die Wörterbücher), obgleich die VII. Konjugation انسرح von den arab. Lexikographen als *mit gespreizten Beinen daliegen* erklärt wird [2]).

Nach den obigen Erörterungen bekommen verschiedene Anwendungen von שלח einen recht plastischen Sinn, z.B. Ex. xv 7: תשלח חרנך יאכלמו כקש *Du gibst Deinem Zorn freien Lauf, (sodass) er sie wie Stroh verzehrt.* Vgl. auch die von B.-D.-B., S. 1018, zu Ps. l 19 gegebene Erklärung.

Auch für die gewöhnlichen Auffassungen von אילה שלחה (Gen. xlix 21) und אין משלחת במלחמה (Eccl. viii 8) bietet das Arabische passende Parallelen. سريح bedeutet *schnellaufend* und in der modernen Sprache *herumstrochelnd, ambulant* (*Verkäufer*). تسريح im Sinne von *Freilassung* wird im heutigen Arabisch auch für *Demobilisierung* gebraucht.

Es sei ferner erwähnt, dass das arab. سَرَّحَ die bisherigen Auslegungen der nicht ganz eindeutigen Stelle Ez. xliv 20: ופרע לא ישלחו im Grunde bestätigt. Die Wörterbücher erklären das hebräische Verb: *das Haar hangen lassen, das Haar lang wachsen lassen, das Haar offen tragen*, womit die Bedeutung *kämmen*, die dem arab. سَرَّحَ in den modernen Wörterbüchern beigelegt wird, eigentlich nichts zu tun hat. Die Originalwörterbücher geben jedoch eine richtigere Erklärung, die mit den sonstigen Bedeutungen der Wurzel übereinstimmt: *das Haar vor dem Kämmen auflösen und lang herunterhängen*

[1]) S. auch Barth, *Etym. St.*, S. 41.

[2]) Wahrscheinlich ist der Sinn von der vermutlichen Grundbedeutung des Ungebundenseins abzuleiten.

lassen, es auskämmen. [1]) Man kann aber auch einerseits an den Sinn des Ungebundenseins, der im arab. سرح liegt, und andererseits an Bibelstellen wie Lev. xiii 45 וראשו יהיה פרוע denken und daraus folgern, dass der Prophet an eine liederliche Haartracht dachte.

83) Der Gebrauch des *Hif'il* von שלם wie z.B. in Jos. xi 19: לא־היתה עיר אשר השלימה אל־בני ישראל . . . את־הכל לקחו במלחמה wird in den Wörterbüchern als denominativ bezeichnet. Dazu ist zu erwähnen, dass im Arabischen die Verben سَلَّمَ *übergeben* und اِسْتَسْلَمَ *sich ergeben* sehr geläufig sind und dass die dem hebr. *Hif'il* genau entsprechende Form أَسْلَمَ, die nunmehr hauptsächlich im Sinne von *den Islam annehmen* gebraucht wird, in ihrer ursprünglicheren Bedeutung als *sich dem Willen Gottes unterwerfen* erklärt wird.

Dass hier eine denominative Entwicklung vorliegt ist zumindest für die beiden ersten Verben kaum anzunehmen.

84) Der Eigenname שמואל, dessen eigentliche Bedeutung schon in biblischer Zeit nicht mehr verstanden wurde (s. 1 Sam. i 20), wird in den Wörterbüchern als Zusammensetzung zweier Substantive — שם und אל — gedeutet [2]). Auf dieselbe Weise werden auch die ähnlich gebildeten Namen פנואל [3]) und רעואל [4]) erklärt, doch hat z.B. דעואל überhaupt noch keine Deutung gefunden. Auch in Bezug auf פנואל, das nach einigen *Antlitz Gottes* heissen soll, enthält sich Noth ausdrücklich eines Erklärungsversuchs [5]).

Diese Unsicherheit lässt Raum für andere Auffassungen. Bei שמואל kann man vielleicht das erste Element als Verb ansehen und dazu arab. سَمَا *hoch, erhaben sein* vergleichen, wonach der Name *Gott ist erhaben* bedeuten würde [6]). Eine inhaltliche Parallele dazu ist der Eigenname יהורם.

---

[1]) *Tāǧ al-ʿArūs* II 161: والتسريح حل الشعر وارساله قبل المشط وقال الازهرى تسريح الشعر ترجيله وتخليص بعضه من بعض بالمشط.

[2]) Zur Erklärung s. Noth, *Die israelitischen Personennamen*, S. 140.

[3]) S. Köhler, B.-D.-B. und Bauer-Leander, *Hist. Gramm.*, S. 524f.

[4]) S. Köhler und Noth, *op.cit.*, S. 153.

[5]) *Op.cit.*, S. 255, Nr. 1164, zu פניאל, das eine Nebenform von פנואל ist.

[6]) In der Form سَمَوْأَل kommt der hebr. Name auch im vorislamischen Arabien vor. So hiess z.B. ein bekannter jüdischer Dichter aus Taimā'. Es ist jedoch anzunehmen, dass hier biblischer Einfluss vorliegt, obgleich der Name nicht nur bei Juden sondern auch bei echten Arabern in Gebrauch gewesen sein soll (s.z.B.L. Cheikho, *Diwan d'as-Samaou'al*, Beyrouth 1909, S. ٢).

Ebenso gibt es hebr. Parallelbezeichnungen für die anderen erwähnten Namen, wenn das erste Element als Verb aufgefasst wird. Bei רעואל kann an רעה *hüten* gedacht werden, wonach der Name inhaltlich mit שמריהו identisch wäre. Wenn zu דעואל das arab. دعا in der Bedeutung *beten, segnen* verglichen wird, haben wir eine Parallele zu ברכיהו. Nach diesem Schema könnte man bei פנואל an פנה *sich gnädig zuwenden* (s.z. B. Lev. xxvi 9) denken. In sprachlicher Hinsicht ist folgendes zu bemerken: Im ersten Element der betreffenden Eigennamen haben sich Wurzeln mit ו als drittem Radikal erhalten[1]). Nach der überlieferten Vokalisation wären diese Verbformen am besten als präfixlose Imperfekta aufzufassen, wie von Noth (*Die israelitischen Personennamen*, S. 27, Anm.) z.B. für das erste Element im Eigennamen חזיאל (neben חזאל, Perfekt) angenommen wird. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass wir es hier mit archaischen Perfektformen zu tun haben, die im masoretischen Text nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten sind. Der zuerst erwähnte Eigenname hätte dann früher etwa *Šᵉmauʾēl* gelautet, wofür die arabisierte Form eine Stütze bietet.

85) Die Wurzel שעה bereitet der Bibelexegese grosse Schwierigkeiten. An mehreren Stellen wurden Korrekturvorschläge gemacht, die hinfällig werden, wenn man das arab. سعى vergleicht. Die Grundbedeutung dieser Wurzel ist vielleicht *hinstreben auf*, wonach das Verb in Verbindung mit verschiedenen Präpositionen die Bedeutung *sich um etwas bemühen, sich anstrengen um etwas zu erreichen* angenommen hat. Ein derartiger Sinn lässt sich gut auf Ex. v 9 anwenden: תכבד העבדה על־האנשים ויעשו־בה ואל־ישעו בדברי־שקר *Die Arbeit laste schwer auf den Menschen . . . sodass sie sich nicht um eitle Dinge bemühen, damit sie sich nicht mit eitlen Dingen abgeben.* Ähnlich Ps. cxix 117: סעדני ואושעה ואשעה בחקיך תמיד . . . *und ich werde mich immer um Deine Gesetze bemühen.* Wenn man noch an eine andere Bedeutung des arab. سعى denkt, nämlich *eilen, laufen*, dann hat diese Bibelstelle eine Parallele z.B. in Jer. xliv 10: ולא־הלכו בתורתי ובחקתי.

Von den Bedeutungen der arab. Wurzel kommt man auch zu einer Erklärung von 2. Sam. xxii 42: ישעו ואין משיע אל־יהוה ולא ענם *Sie*

[1]) Diese Annahme wird nicht durch die Tatsache in Frage gestellt, dass z.B. auch die arab. Entsprechungen von רעה und פנה nicht *w* sondern *y* als letzten Radikal haben. Eine reinliche Unterscheidung zwischen den beiden Gruppen *tert. rad. w* und *y* haben die arabischen Lexikographen vergeblich versucht, da in vielen Fällen Dubletten vorlagen. Vereinzelte Beispiele dieser Art haben sich auch im Bibelhebräischen erhalten, z.B. die passiven Partizipien עשו und צפו.

streben — da es keinen (*anderen*) *Retter gibt — zu Gott hin, sie bemühen sich um Gottes Hilfe* . . . Ebenso Jes. xxxi 1: **ולא שעו על־קדוש ישראל ואת־יהוה לא דרשו**.

Durch die Präposition **מן** (wie arab. عن [1])) erhält **שעה** die Bedeutung *sich abwenden von, ablassen von*, die einen Gegensatz zu *hinstreben auf* bildet. Diese Bedeutung ist besonders in Hi. vii 19 ersichtlich, wo das folgende Verb sie bestätigt: **כמה לא־תשעה ממני לא־תרפני עד־בלעי רקי**. Vgl. noch Ps. xxxix 14.

Die gewöhnlich angesetzte Bedeutung des hebr. Verbs, nämlich *hinblicken*, die z.B. in Jes. xvii 7-8 wegen der Parallele zu **ראה** gesichert erscheint, lässt sich ebenfalls vom Arabischen ableiten, wenn nämlich angenommen wird, dass ursprünglich eine Redewendung vorlag, in der *Auge* das Subjekt war, wie in Jes. xxxii 3: **ולא תשעינה עיני ראים**. Eine solche Verbindung beinhaltete dann eigentlich *das Auge strebt auf etwas hin*. Vgl. dazu oben, Nr. 66, **קשב**.

Nach diesen Erörterungen kann das arab. سعى nicht zu **עשה** gestellt werden (s. Ges.-B.), wozu es lautgesetzlich auch gar nicht passt.

I. *Verzeichnis der arab. Wurzeln*

(Die Ziffern beziehen sich auf die nummerierten Abschnitte)

أثر 4	بين 8	خلد 16	رغب 58
أجم 1	جمل 11	دبّ 13	رغو 74
أرو 81	جنب 12	دعو 84	رفع 44
أمر 2	حدو 23	ذلّ 14	روع 74
أنى 3	حسل 81	ذلق 14	ريق 75
بدأ 5	حشى 19	ربّ 70	زور 15
بدع 5	حفظ 20	ربو 70	سخل 81
برز 26	حمل 17	ربى 71	سخن 68
بطأ 6	حنو 18	رجع 72	سرح 82
بطح 7	حول 24	ردى 73	سعى 13, 85
بطن 10	خذل 14	رضّ 76	سقط 7
بنى 9	خشى 19	زعج 72	سلم 83

[1]) Vgl. oben, Nr. 18, 58.

سمو 84	عنو 50	قبس 69	نشأ 44
سهم 78	عود 79	قبض 67	نصح 42
شعشع 21 Anm.	عون 45	قرّ 68	نطّ 37
شغف 77	عيب 47	قطر 64	نعر 40
شيأ 20	عيف 47 Anm.	قفص 67	نعص 39
صخر 60	عين 45	قلع 65	نفس 41a-b
صدى 58	غلب 48	قنفذ 14	نقل 43
صرخ 62	غوث 80	قهر 48	وثق 27
صرع 76	غور 46	قوم 63	وحل 24
ضبأ 57	غيب 47	قوى 24	ورد 28
ضحك 66	غين 45	كتب 31	وسع 21 Anm., 55
طأطأ 21	فخذ 10	كسل 30	وصأ 26
طأمن 7	فرس 56	كلم 29	وصى 59
طرب 74	فزع 19	كنّ 66	وضأ 26
طرد 22	فسح 55	لأك 32	وضع 26
طمأن 7	فسخ 55	لقح 35	وطأ 21
ظمأ 58	فصخ 55	لهو 33	وعب 47 Anm.
عرض 51	فضّ 52	لوى 34 Anm.	وقر 68
عضد 61	فطس 54	متن 10, 24	وقص 27
عفو 36	فوق 53	معن 45	ولى 34
علم 49	فيض 52	نذر 38	يسر 4
عنّ 51			

II. *Verzeichnis der angeführten Bibelstellen*

Gen. ii 18, 20	42	Gen. xxix 34	34	Ex. iii 17	50
ix 4	41b	xxx 3	9	v 9	85
xi 4	52	xxxvii 7	63	ix 24	35
xii 20	59	xl 15	13	xii 13, 23, 27	55
xvi 2	9	xlii 28	19	xv 6	76
xxiii 8	41a	xliv 21	25	xv 7	82
xxvi 12	9	xlix 21	82	xxi 13	58

Ex. xxi 16 12
xxxii 17-18 74
xxxv 21, 26 17
xxxvi 2 17
Lev. xiii 45 82
xv 31 38
xvii 11 41b
xxvi 9 84
Num. xxiv 7 44
xxxi 50 61
xxxv 20, 22 58
Dt. v 6 50 Anm.
vii 1, 22 65
vii 9 42
xii 23 41b
xv 7 67
xxii 1, 3, 4 49
xxviii 59 42
xxxii 15 45
xxxiii 29 45
Jos. vi 10 74
xi 5 18
xi 19 83
xxii 5 59
Jud. iii 20 68
v 10 60
vii 21 74
x 8 76
xiii 5, 7 40
xviii 7 7, 29
xviii 27 7
xix 8, 9 18
1 Sam. i 20 84
iv 5 74
xiv 34 52
xv 29 42
xxiv 11 58
xxv 7 29
2 Sam. i 10 61
iv 10 42 Anm.
v 12 44
vi 21 59
xviii 8 52
xx 22 52
xxii 6 27
xxii 42 85
xxii 47 45
xxiii 31 48
1 Reg. i 35 59
ii 1ff. 59
viii 19 21
xi 18 2
xii 33 5
xviii 21, 26 55
2 Reg. v 14 79
ix 15 41a
ix 25, 26 44
xvi 6 65
xviii 21, 30 7
xxii 13 31
Jes. iii 20 61
vii 19 39
vii 25 82
xiii 11 15
xiv 23 21
xiv 30 7
xv 4 74
xvii 7-8 85
xxv 5 15
xxix 5 15
xxix 17 79
xxx 12 7
xxx 15 7, 72
xxxi 1 85
xxxi 5 55
xxxii 3 69, 85
xxxii 14 82
xxxii 17 7
xxxv 3 30
xxxvi 6 7
xl 20 53
xl 30 30
xli 7 53
xlii 4 72
xlii 13 80
xlvii 10 7
xlviii 18 59
xlix 7 42
l 10 7
li 4 72
liii 12 41b
lv 13 39
lviii 10 53
Jer. viii 5 42
x 3-5 53
x 18 65
Jer. xii 5 7
xv 18 42
xxii 13 42 Anm.
xxiii 20 53
xxix 17 14 Anm.
xxix 31 7
xxx 24 53
xliv 10 85
Ez. i 4 35
iii 18 38
xviii 16 53
xix 2 71
xxiv 21, 25 17
xxviii 7 15
xxxi 12 15
xxxiii 8 38
xxxix 6 73 Anm.
xliv 20 82
xlvi 18 52
xlvi 22 64
Hos. ii 20 7
ii 25 9
viii 14 73 Anm.
xiii 1 44
Am. i 4 73 Anm.
viii 7 42
Micha iv 9 74
Hab. i 3 44
Zeph. i 14 62
iii 6 58
Sach. i 17 52
xiii 7 52
Ps. iv 2 55
vii 14 14
x 2 14
x 17 69
xiii 2 42
xvi 11 42
xviii 5, 6 27
xviii 42 80
xxii 10, 11 7
xxiv 3 63
xxxi 3 45
xxxi 11 73
xxxii 3 73
xxxii 8 25
xxxiii 20 45
xxxv 2 63

Ps. xxxvii 23 20
xxxix 8 24
xxxix 14 85
xl 8 31
xlii 3 58
l 19 82
liv 5 15
lv 2 49
lv 23 7 Anm.
lxii 11 7
lxiii 2 58
lxiv 6 27
lxviii 2 52
lxxi 3 45
lxxi 5, 6 7
lxxii 12 80
lxxiv 1 42
lxxvii 8, 9 42
lxxxvi 11 23
lxxxvi 14 15
lxxxix 10 44
lxxxix 34 42
xc 1 45
xci 9 45
xcviii 6 74 Anm.
xcix 1 37
cii 4 73
ciii 2 11
cvi 28 53
cxiv 6 37
cxv 5-7 53
cxv 9-11 45
cxvi 3 27
cxix 19 59
Ps. cxix 36 23
cxix 117 85
cxxxix 2 74
cxl 6 27
cxl 9 53
cxli 8 41b
Prov. ii 1 59
ii 2 69
ii 8 20
iii 13, 35 53
iv 4 59
v 16 52
vi 2 27
vi 20, 23 59
vii 1, 2 59
viii 35 53
x 8 59
x 28 24
xi 28 7
xii 2 53
xiii 14 27
xiv 16 7 Anm.
xiv 27 27
xiv 29 53
xv 9 20
xvii 27 68
xviii 22 53
xix 13 22
xxiii 2 41a
xxvi 18-19 33
xxvi 23 14
xxvii 15 22
xxviii 1 7
Hi. vii 2 42 Anm.
vii 5 72
vii 19 85
x 20 85
xi 18 7
xiii 26 31
xvi 21 74
xviii 10 27
xxiii 7 42
xxiv 23 7
xxiv 24 67
xxxvi 8 50
xli 18 65
Cant. iv 9 77
Thr. i 13 73
ii 1 47
ii 12 41b
ii 22 71
iii 18 42
iii 56 49
iv 18 58
Eccl. viii 8 82
Esth. ii 9, 15 53
v 2 53
vi 10 53
Esra iii 13 74
vii 10 23
viii 17 59 Anm.
Neh. vi 8 5
1 Chr. xi 32 48
xiv 2 44
xxiv 27 78
Sir. i 26 33
xxxv 15 33

III. *Ausserhalb der alphabetischen Reihenfolge erwähnte hebr. Wurzeln*

אמן 42
ארי 81
ברך 84
בשׂר 42 Anm.
דלל 14
*דעה 84
זהר 38
זוד 15
זמן 3
זרע 9
חדה 23
חדל 14
חיל 24
חלק 78
חרד 19
טוב 11
יגע 42 Anm.
יעב 47
יצע 25
יקר 68
ירד 73 Anm.
ירה 59
ירע 74
ישב 68
ישע 21 Anm., 45, 55, 80
כבש 21
כון 23
כסל 30
לבב 77
מתן 24
נוח 68
נטה 18, 23
נסע 65
נפל 7, 53
נקף 34 Anm.
נקש 27
נשׂא 17
נשׁא 44 Anm.
נשל 65
סור 18, 58
סרח 82
עין 45
עלה 53

עמל 42 Anm.
ערץ 15
ערר 46
עשה 85
פנה 84
פעל 42 Anm.
פרע 82
צבא (aram.) 20
*צוא 26
צוד 58
צחק 66
צמא 58
צרח 80
צרע 76
קבץ 67
קוה 24
קלח 35
קמץ 67
קפד 14
רבץ 7
רום 53, 84
רחב 21 Anm., 55
רכל 13
רעב 58
רעה 74, 84
רצץ 76
שׂם 25, 72
שוב 72
שכב 7
שלח 32
שלך 7
שמר 84
שען 7
שעשע 21 Anm.
שפת 14 Anm.
שקט 7
תעב 47

SHORT NOTES

THE HEBREW VERB *špt*

In *VT* 6, 196-7, E. Ullendorff has given a list of lexical material common to Hebrew and Epigraphic South Arabian [ESA]. His list ends with Hebrew שפת "place, set" = ESA *šft* "give". Stated in this simple form, I do not think this equation can be maintained; nevertheless, it is useful and suggestive if taken as a point of departure for further investigation.

If we accept the Massoretic pointing of שִׂפְתַ, then to equate it with ESA *šft* involves an irregular correspondance of sibilants; for the ESA sibilant found in this root corresponds normally to Hebrew שׂ (as exemplified in the instance quoted by Ullendorff immediately before, Hebrew שדה "field" = ESA *šdw*). Moreover, the verb in the concrete usage which we encounter in 2 Kings iv 38 and Ezek. xxiv 3 "set (a pot on the fire)", is in all probability related either to Arabic *'utfīya* "one of the three stones on which the cooking-pot rests", or Ugaritic *ṯfd* "rest (one's foot on a footstool)". In either case, the first radical of the Hebrew root would be שׂ<*ṯ, and neither the meaning nor the etymology is suitable for an equation with ESA *šft*.

The case is different when we turn to the verbs found in Ps. xxii 16 "thou hast brought me into the dust of death" and Is. xxvi 12 "thou wilt ordain peace for us". These two usages bring us close to that of the ESA verb. As I have argued in my *Sabaean Inscriptions* (1937, p. 18), ESA *šft* is probably a denominative from the bi-radical noun *šft* "lip" (Hebrew *śafah*), and its sphere of meaning includes not only the perfected act of "giving" but also "offer, promise" (a similar semantic range is found in Arabic *badala*). Some of the ESA contexts in which a deity is subject of the verb are particularly illuminating for our purpose: *CIS* IV. 73/6-7 *hwfyhmw|'lmqh|ṣrb|šfthmw* "(the god) Ilmuqah bestowed on them the harvest which he had decreed for them"; Ryckmans 375/5 *styd'|wšft|'lmqh|km'nmw|yḫmrnhmw|wldm* "Ilmuqah proclaimed and ordained that he would bountifully bestow on them a child"; *CIS* IV. 333/14-16 *wt'lb|fyz'n|šft|wtbšrn|'bdhw|mrṯdm|[mng]t|ṣdqm* "may (the god) Ta'lab continue

to ordain true salvation for his servant Martad and give him good tidings thereof". The basic notion underlying the ESA passages where a deity is the subject of the verb, is the utterance of the divine Word of power. The passage quoted from *CIS* IV. 333 furnishes an absolutely precise parallel to Is. xxvi 12. And in Ps. xxii 16 we might perhaps translate "Thou hast destined me unto the dust of death", in preference to supposing that the Psalmist has described God's action by the homely metaphor of "putting a pot on the fire"; in other words, the verb would not here be a metaphor from a concrete action at all, but a religious technical term of considerable age describing the exercise of divine power in the ordering of mundane events.

It may be suggested therefore that the Massoretic pointing of at least the Isaiah passage (and perhaps that of Ps. xxii 16 also) is incorrect, and that we should read שִׁפַּת "decree, ordain", a denominative from the noun meaning "lip", to be distinguished as a separate root from שָׁפַת (with initial שׁ<*ṯ) "put (a thing on something else)".

Oxford A. F. L. Beeston

A QUMRAN READING OF DEUTERONOMY XXXIII 10

In 4Q Testimonia (Allegro, *JBL* 75 1956, 182 ff.), Deuteronomy xxxiii 10 (the blessing on the Levites) reads as follows:

ויאירו משפטיך ליעקוב
תורתכה לישראל

in place of M's יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל which is supported by the Versions [1]).

Since ירה is *le mot juste* for priestly exposition of the law [2]), M clearly has the preference, and the variant in the Qumran text must be regarded as purely hermeneutical, inspired by its exegesis of the preceding תן ללוי תמיך ואורך [3]) in verse 8 [4]) and by the

[1]) Vulg., however, omits the introductory verb.

[2]) E.g. Lev. x 11; Dt. xvii 11, xxiv 8; 2 Kings xii 3, xvii 28; Ez. xliv 23; Micah iii 11; 2 Chron. xv 3. This, of course, has a vital bearing on the *priestly* character of the מורה צדק in the Dead Sea Scrolls.

[3]) So with LXX; om. M.

[4]) Note, too, LXX's δήλους ... καὶ ἀλήθειαν (cf. Ps. xliii 3) and Vulg.'s *perfectio ... et doctrina*.

current use of the term אורתום [5]) to denote spiritual enlightenment [6]).

It may be of interest to point out, however, that precisely the same exegesis of this Scriptural passage occurs in Ecclesiasticus xlv 17, where it is said that God gave Aaron "His commandments, yea, authority in the covenants of judgment [7]),

διδάξαι (= ירה) τὸν Ἰακωβ τὰ μαρτύρια
καὶ ἐν νόμῳ αὐτοῦ φωτίσαι (האיר) Ἰσραηλ. [8]) "

Moreover, at 2 Kings xii 3 and xvii 28, LXX indeed renders forms of ירה by φωτίζω, while the same translation appears also in LXX Luc b at Deut. xvii 11 [9]).

The Qumran reading thus reflects a piece of Hellenistic exegesis which was doubtless motivated not only by the superficial similarity of the Hebrew words but also by the fact that φωτίζειν was a current *terminus technicus* of the mystery cults [10]) for just such spiritual

[5]) E.g. *Hymns of Thanksgiving*, iv 6, 23; xviii 29. Note that *illuminatio* is a frequent theme in the Hymns, e.g. *Manual of Discipline* (Hymn of the Initiants) xi 5; *Hymns*, iii 3; iv 5, 27; ix 26-27. Cp. the φωτίζω and φωτισμός of NT, e.g. Jo i 9; Eph. i 18, iii 9; Heb. vi 4, x 22; 2 Cor. iv 4, 6.

[6]) The same concept appears also in LXX's reading of Isaiah xxvi 9:

כי אור משפטיך לארץ (διότι φῶς)
צדק למדו ישבי תבל

where M (and DSI) have כי כאשר. The LXX reading seems, indeed, to be obviously superior, for it supplies the logical sequel to the preceding

נפשי אויתיך בלילה אף רוחי בקרבי אשחרך

It is strange, therefore, that it has not commanded more general acceptance (though MOFFATT does adopt it).

[7]) It is obvious that this represents a misreading of an original חק ומשפט as חֻקֵי משפט

[8]) The Genizah Hebrew version (which can scarcely be the genuine text, since it constantly bungles what must have been puns in the author's original) spoils the point by rendering lamely:

ויתן לו מצותיו — וימשילהו בחק ומשפט
וילמד את עמו חק — ומשפט את בני ישראל.

[9]) Cp. also Wisdom xviii 4.

[10]) Cf. H. WOBBERMIN, *Religionsgeschichtliche Studien zur Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen* (1896), 154 ff.; W. F. OTTO, *Priester und Tempel in hellenistischen Aegypten*, ii (1908), 146, n. 14; E. HATCH, *The Influence of Greek Ideas on Christianity* (Second ed., 1957), 295, n. 2; F. CUMONT, *After Life in Roman Paganism* (1923), 123.

enlightenment. Thence, as is well known, it passed into Christianity as a term for baptism [11]).

New York Theodor H. GASTER

EINE INVERSION IN PSALM xxiii 1bα?

Ludw. KÖHLER schreibt in seinem Beitrag „Psalm 23" *ZAW* 68 (1956), S. 228 zu V. 1bα: יהוה sei das Subjekt, derjenige Begriff, zu dessen Bestimmung mit רעי etwas ausgesagt sei. — Wenn aber dies richtig ist, dann haben wir hier die Reihenfolge: erst das Subjekt, dann das Prädikat, vor uns; der Satz ist invertiert".

Als Beweis der „Inversion", die ich mit *GK*[28] § 142 f. als „eine von der gewöhnlichen abweichende Wortfolge" verstehe, führt KÖHLER sein Buch *Deuterojesaja stilkritisch untersucht*, 1923, § 13, S. 61 f. an. Dort heisst es: "Das Subjekt ist dem Prädikat vorangestellt, um eine logische Beziehung anzudeuten, zu deren Wiedergabe im Deutschen ein Nebensatz erfordert wird" (*a.a.O.* S. 61).

Gegen die Annahme einer „Inversion" möchte ich das Satzgefüge V. 1b anders erklären. יהוה רעי ist ein Nominalsatz. In diesem ist die normale Wortfolge (der Satz ist ja zweigliedrig!): Subjekt (S) — Prädikat (P); vgl. *GK* [28] § 141 l; C. BROCKELMANN, *Hebr. Syntax*, 1956, § 27a. Inwiefern soll der Nebensatz invertiert sein? KÖHLER's Verweis auf seine Abhandlung: *Deuterojesaja stilkritisch untersucht*, 1923, § 11-14, S. 60-62 gibt keine eindeutige Erklärung. In dem betreffenden § 13 folgen dreiundzwanzig Beispiele. Die Durchsicht ergibt: von diesen sind 20 Beispiele von Verbalsätzen mit Inversion und drei Beispiele mit Nominalsätzen. Köhler nimmt hier also keine scharfe Trennung zwischen Verbalsatz, der bei der Wortstellung S-P invertiert ist, und Nominalsatz, bei dem die Wortstellung S-P regelmässig ist, vor. Wenn KÖHLER also auf Grund von Deut.-jes., S. 61 § 13 argumentiert: „Das Subjekt steht voran, weil eine Subordination, ein Nebensatz ausgedrückt werden

[11]) Heb. vi 4, x 32; Justin Martyr. *Apol.*, i 6. Cf. especially Clem. Alex., *Paidagog.*, i 6, where the term is introduced along with others borrowed from the mystery cults and likewise paralleled in the Dead Sea Scrolls:
βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱωποιούμεθα (cf. *Manual*, xi 7-8; *Hymns*, iii 21 f., xi 10 f., frag. ii 9 ff.; frag. xv. 6 f.), υἱωποιούμενοι τελειούμεθα (cf. the תמימים of *Manal*, viii. 1; *Zadokite Document*, xx. 25; and note that in the Hexapla φωτισμοὶ καὶ τελειώτητες is cited as the rendering of אורים ותמים in the 'lesser' Greek versions; cp. also the Mandaean שלמנא), τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα (cf. *Hymns*, iii 21, xviii 28 f.) ...(καλεῖται δὲ) φωτίσμα... δι'οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτηρίον ἐποπτεύεται (cf. ἐποπτεία in the mystery cults, and *Manual*, ix 26 f.). On the concept of *illuminatio* in later Rabbinic literature, see S. AALEN, *Die Begriffe 'Licht und 'Finsterniss' im AT*, etc. (1951), 273 f.

soll" (*a.a.O.* S. 229), so gilt das nur für solche Nebensätze, die Verbalsätze sind, wie die obigen 20 Beispiele lehren.

Es gibt selbstverständlich auch invertierte Nominalsätze mit der Wortfolge P-S, „wenn auf dem Prädikat ein besonderer Nachdruck liegt" *GK*[28] § 141, 1, auch Brockelmann, *Syntax* § 27c. Aber diese hier auch nicht zutreffende Möglichkeit lehnt Köhler unter Hinweis auf *Deut.-jes.* § 12 ab.

Wie steht es aber mit den von Köhler als Beispiele aufgeführten drei Nominalsätzen? Die in *Dt.-jes.* § 13 genannten Beispiele Jes. xl 17; xlix 16; liii 5 sind nominale Nebensätze, die ganz regelmässig mit der Wortfolge S-P gebaut sind und damit ebenso wie Ps. xxiii 1bα als Beweisstellen ausscheiden.

Die Inversion soll hier Mittel der sog. „konjunktionslosen Hypotaxe" sein. „Für das hebräische Sprachgefühl kann die Subordination eines Satzes auch durch die blosse Inversion ausgedrückt werden" (*a.a.O.* S. 229). Das trifft zu auf die Verbalsätze mit der Wortstellung S-P.

Natürlich ist es richtig, „dass die ersten zwei Worte einen Nebensatz und die zweiten zwei Worte den Hauptsatz, dem dieser Nebensatz untergeordnet ist, enthalten" (*a.a.O.* S. 229). Nur die Voraussetzung dafür ist nicht richtig.

Vielmehr ist der Sachverhalt dieser. Der regelmässig gebildete Nominalsatz יהוה רעי ist ein Nebensatz in konjunktionsloser Hypotaxe, er steht also asyndetisch. Die hier zutreffende temporale oder kausale Konjunktion ist hier in einem poetischen Text, der mehr von den Gesetzen des Rhythmus und des Parallelismus bestimmt ist (vgl. F. Horst, „D. Kennzeichen der hebr. Poesie", *ThR* N.F. 21 (1953) S. 97 ff.) als von den syntaktischen Gesetzen der Prosa, weggelassen, ja gar nicht unbedingt erforderlich. Das zeigt *GK*[28] § 164a: „Das zwischen zwei verschiedenen Handlungen oder Begebenheiten obwaltende zeitliche Verhältnis wird vielfach ohne Zuhilfenahme einer Konjunktion durch die einfache Nebeneinanderstellung ausgedrückt." Gilt das von den Temporalsätzen, so von den Kausalsätzen: „Die durch einen vollständigen Satz gegebene Begründung von Aussagen, Forderungen, Drohungen u.s.w. wird bisweilen mit dem einfachen Waw copul. oder sogar asyndetisch (Gen. xvii 14) angereiht" *GK*[28] § 158a; ähnlich Beer-Meyer §§ 120. 121, auch Brockelmann, *Syntax*, § 133c zu Gen. xvii 14. Dass eben Nominalsätze asyndetisch stehen, zeigt Brockelmann, *Syntax* § 139a, nur folgt in dem Beispiel Gen. xii 8 der Nebensatz dem Hauptsatz.

Garstedt E. Pfeiffer

REVIEWS

Hans-Joachim Kraus, *Klagelieder* (*Threni*). Biblischer Kommentar Altes Testament, XX, Neukirchen Kr. Moers, 1956. 82 S.

Dieser erste vollständige Teil der neuen Reihe „Biblischer Kommentar" vermittelt uns einen Eindruck von der Anlage der Reihe. Es wird angestrebt, ausser der üblichen Einleitung in das behandelte Bibelbuch, der Übersetzung mit Besprechung der vorhandenen Texte und einigen Vermutungen über den ‚ursprünglichen' Text, der Behandlung literarischer und historischer Fragen und dem Textkommentar auch Einblick in das „Ziel" jeder Perikope zu gewähren. In diesem letzten Abschnitt zeigt sich die theologische Einstellung des Vfs. am deutlichsten, da man sich bei Betrachtung des „Ziels" weder auf die Entstehungszeit der Bibelbücher beschränkt, noch auf das Volk, dessen Literatur sie bilden, sondern auch die christliche Kirche einbezieht. Die Reihe ist in erster Linie für Pastoren gedacht. Von der *Interpreter's Bible*, die sich an den entsprechenden amerikanischen Gebraucherkreis richtet, unterscheidet sie sich dadurch, dass dort ein Autor die Exegese und die Einleitung übernimmt, während einem andern die Verwendung („exposition") übertragen wird.

Man hat bei seiner Behandlung der Klagelieder nicht den Eindruck, dass Kraus wirklich neue Gesichtspunkte entdeckt hat. Den hebräischen Text fasst er in der den Benutzern der Kittel-Bibel geläufigen Weise an. Buddes und Sievers' metrischen Studien gibt er den Vorzug vor den späteren Robinsons, Hölschers und Mowinckels. Auch für ihn bilden die Klagelieder einen wahrscheinlich auf den Ruinen der heiligen Stätten nach dem Fall von Jerusalem gebrauchten Bestandteil der Liturgie. Den oder die Dichter sucht er im Kreise der „staatlichen Kultprophetie bzw. Priesterschaft Jerusalems", wenn er auch annimmt, dass der Dichter von Kap. ii eine Persönlichkeit war, die sich gegen die amtlichen Propheten richtete, S. 41.

Wenn auch selten von einem organischen Zusammenhange zwischen den „Form" und „Ort" gewidmeten Stellen und der eigentlichen Exegese gesprochen werden kann, werden nach meiner Meinung die Bemerkungen über „Gattung" und „Sitz im Leben" dem Verständnis des Textes am ehesten zugutekommen können. Die zu Kap. iii sind am wenigsten klar ausgefallen. Was Kraus' Exegese betrifft, so wird sie in der Form einer Paraphrase des Textes gegeben. Für den praktischen Gebrauch bietet diese Art der Erklärung sicher Vorteile. Sie bringt aber auch mit sich, dass der Vf. nur selten auf Einzelheiten eingeht. Hier sei nur eine Frage gestellt. S. 25 wird אחרית als „das letzte, alles Leben und alle Geschichte bestimmende Handeln Gottes" erklärt. Die dafür zitierten Textstellen Deut. xxxii 29, Ps. lxxiii 17 weisen jedoch nicht in diese Richtung. Vgl. für Deut. xxxii 29 S. R. Driver in *ICC*; für Ps. lxxiii 17 B. D. Eerdmans, *OTS* IV z.

St. („future") und G. Castellino, *Salmi*, S. 831 („la soluzione"). Zu dem S. 71 über V. 6 Bemerkten kann gerade auf die Tatsache hingewiesen werden, dass die Schuld von Jerusalem *nicht* mit der von Sodom auf eine Linie gestellt wird. Sie ist viel grösser, vgl. Ezech. xvi 46-48. Vgl. hiermit auch Thr. i 12, ii 13. Dass es richtig sei, Jer. xxxi 29 und Ezech. xviii 2 „leichtfertige Redensart" zu nennen, lässt sich bestreiten (S. 84). Ebenso wäre die Anwendung des Begriffes „Urgeschichte" auf כקדם, V. 21 (S. 86) vermieden worden, wenn der Vf. den Vers beachtet hätte, der von „unseren Tagen", dem Bestehen des Volkes spricht.

Das „Ziel", welches der Vf. für jedes Klagelied angeben zu können meint, zeigt auffallende Verschiedenheiten. Bei Kap. ii, iv und v beschränkt der Vf. sich auf den Inhalt, den er den Kapiteln zuschreibt, wobei man sich fragt, warum der Vf. Jhwh in Kap. v seinen Charakter als Gott des Volkes abspricht, während es doch gerade das Band zwischen Jhwh und dem Volke ist, an das der Dichter appelliert. Bei Kap. i und iii wird aber die historische Erklärung vergessen über der Behauptung, dass das „Ziel" auf die Gemeinde Jesu Christi gerichtet sei, wofür das Modewort „Eschatologie" den Weg bereitet (S. 29), und ein paradigmatischer, „urbildlicher", „überindividueller" Charakter kommt zum Vorschein, S. 63f. Vgl. hierzu auch das von Kraus nicht genannte Buch von N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, London 1954, S. 98. Eichrodt, *Theologie des ATs*, I, S. 124, hat Thr. iii als eine individuelle Klage aufgefasst; man kann ihm aber, bemerkt Gottwald, *l.c.*, mit ebensoviel Recht eine „national interpretation" geben. Ich glaube, dass eine klare Unterscheidung zwischen Texterklärung und Textverwendung (sei es in neutestamentlicher Zeit, sei es später oder auch in den heutigen Systemen von Glaubenslehre und -praxis) zur Vermeidung des Hineininterpretieren geboten ist. Ein Kommentar hat nur der Bedeutung nachzugehen, die der Text für seinen Verfasser und dessen Zeitgenossen besessen hat. Die Geschichte der Verwendung eines solchen Textes bildet ein Thema für sich. Rez. hat nichts dagegen, dass man seinem Kommentar über das Bibelwort Betrachtungen über die Bibelverwendung, sei es in der Vergangenheit, sei es in der Gegenwart, hinzufügt. Eine solche Betrachtung darf aber niemals dasjenige übertönen, was wir auf dem Wege der Exegese von den Texten aus der Vergangenheit zu verstehen glauben.

Der erste vollständige Teil des neuen Kommentarwerkes ist wahrscheinlich zu hastig hergestellt worden. Ich erwarte, dass die Serie viel benutzt werden wird, und hoffe, dass ein verbesserter Neudruck nicht lange auf sich warten lassen wird. Dabei könnten auch die vielen Druckfehler verbessert werden, von denen ich hier nenne S. 6, Z. 14 Bermerkenswert (Bemerkenswert); S. 7. Z. 12 v. U. Metries (Metrics); S. 13, Z. 9 v. U. Heebreeuwsch (Hebreeuwsch); S. 18, Z. 17 v. U. וְלֹא (וְלֹא); S. 28, Z. 5 v. U. אן (איך); S. 33, Z. 8 כְּבֹדִי (כְּבֹדִי); S. 36 am Rande fehlt „Wort"; S. 48, Z. 11 לְקֹוֹ (לְקֹוֹ); S. 48, Z. 12 וְיִחְיִל (וְיִחְיִל); S. 48, Z. 19 אדמחי (אדם חי); S. 67, Z. 9 v. U. אמרר (אמרו); S. 67, Z. 6 v. U. 20 (21); S. 67 am Rande fehlt „Form"; S. 68 am Rande fehlt „Ort"; S. 78, Z. 18 יוסיק (יוסיף).

Das Literaturverzeichnis, S. 13ff., ist unvollständig. So sind u.A. ausser dem bereits erwähnte Buche von GOTTWALD die Studien von I. BETTAN, *The Five Scrolls*, Cincinnati 1950 und G. RINALDI, *Le Lamentazioni*, Roma 1953, zu nennen, während Th. J. MEEK-W. R. MERRILL, *The Book of Lamentations*, New York-Nashville 1956, noch besonders für eine Neubearbeitung des hier angezeigten Buches angeführt sei.

Leiden P. A. H. DE BOER

G. M. LAMSA, *The Holy Bible from Ancient Eastern Manuscripts*. Containing the Old and New Testaments translated form the Peshitta, the Authorized Bible of the Church of the East.
A. J. Holman Comp., Philadelphia, 1957. xix + 1243 pp. $ 12.50.

This is a smooth, readable translation intended for the Eastern Church. The book is very well produced. It is regrettable that the Translator's assiduity did not result in a reliable rendering. Differences in text between the MSS used and revision of the MSS are denied. In spite of these bold statements (Introduction, p. v, vi) a comparison of the translation with the MSS produces many divergences. LAMSA prefers in several cases the readings of the Urmiah edition, or even of the Masoretic text to the reading of cod. Ambrosianus. Moreover many free renderings and mistranslations diminish its value as a rendering of the Peshitta. Out of many incorrect renderings — more than 60 in three chapters, arbitrary chosen — may be mentioned here e.g.: Gen xlix 9 "prey" = MT, instead of "murder"; 16 "as if the tribes of Israel were one" instead of "as one of the tribes of Israel"; 2 Sam xviii 12 "the man" instead of "this man"; "our hearing" instead of "my hearing"; 26 = ed. Urmiah; 31 "avenged you", "against you" = MT; Is. liii 12 "with the great" instead of "with the many"; "divide — with the strong", instead of "(booty) assign to the strong"; "and died the death of transgressors" instead of "and he went to meet the transgressors".

Leiden P. A. H. DE BOER

BOOK LIST [1])

Dropsie College Jubilee Alumni Issue, *JQR* Oct. 1957.
From the contents: R. Gordis, Psalm 9-10; H. M. Orlinsky, The plain meaning of *ruaḥ* in Gen. 1, 2; S. Zeitlin, The Book of 'Jubilees' and the Pentateuch.

Oudtestamentische Studiën, Vol. XII Studies on the Book of Genesis. Brill, Leiden 1958. 315 pp. Dutch fl. 37,50 (subscription price fl. 29,00). Contributions by B. Gemser, J. Hoftijzer, A. R. Hulst, T. Jansma, N. H. Ridderbos, A. van Selms, L. A. Snijders, F. van Trigt.

F. Asensio, *El Dios de la Luz*. Avances a través del A. Testamento y contactos con el Nuevo. Analecta Gregoriana 90. Roma 1958 vii + 226 pp. $ 3,50.

D. Baly, *The Geography of the Bible* Harper and Bros., New York 1957. 303 pp. $ 4,95.

P. A. H. de Boer, *De zoon van God in het Oude Testament*, Universitaire Pers Leiden 1958. 23 pp. Dutch fl. 1,10.

A. Drubbel, *Wijsheid uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*. Series: De Boeken van het Oude Testament, VIII 4. Roermond en Maaseik 1957. 97 pp. Dutch fl. 4,25 (subscription price fl. 3,75).

E. L. Ehrlich, *Geschichte Israels*. Von den Anfängen bis zur Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.). Sammlung Göschen, Bd 231/231a. 158 S. br. DM 4,80.

H. Frey, *Das Buch des Werbens Gottes um seine Kirche*. Der Prophet Hosea. Series: Die Botschaft des Alten Testaments 23, II. Calwer Verlag, Stuttgart 1957. xvi + 318 S. DM. 13,80.

W. L. Holladay, *The root šubh in the Old Testament*. With particular reference to its usages in Covenantal Contexts. Brill, Leiden 1958. xii + 191 pp. Thesis Leiden University. Dutch fl. 18.—

L. Köhler †—W. Baumgartner, *Supplementum ad Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Brill, Leiden 1958. xl + 227 pp. Dutch fl. 18,00.

K. G. Kuhn, *Rückläufiges Hebräisches Wörterbuch*. Unter Mitarbeit von H. Stegemann und G. Klinzing bearbeitet. Göttingen 1958. 15+144 S. DM 32,00.

A. Murtonen, *Materials for a non-Masoretic Hebrew Grammar I*. Liturgical Texts and Psalm Fragments provided with the so-called Palestinian Punctuation. Edited with an introduction, partial translation, comments, and plates. With a contribution by G. J. Ormann. Thesis University of Helsinki. Helsinki, P.O.B. 128. 126 pp. + 5 plates and 60 pp. Hebrew text. Type written. $ 5,00.

M. Noth, *Amt und Berufnng im Alten Testament*, Bonner Akademische Reden 19. Bonn 1958. 30 pp. DM 1,80.

J. Reider, *The Book of Wisdom*: an English translation with introduction and commentary. Series: Jewish Apocryphal Literature, Dropsie College. Harper and Bros. New York 1957. 223 pp. $ 5,00.

R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*. 1. Le Nomadisme et les survivances, institutions familiales, institutions civiles. Du Cerf, Paris 1958. 347 pp.

M. Wallenstein, *The NEẒER and the submission in suffering Hymn from the Dead Sea Scrolls*. Reconstructed, vocalized and translated with critical notes. Istanbul, Nederlands Historisch-archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1957.

P. Wernberg-Møller, *The Manuel of Discipline*. Series: Studies on the texts of the Desert of Judah, Vol. I (ed. J. van der Ploeg), Brill, Leiden 1957, 180 pp. Dutch fl. 25,00.

---

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

EIN SEPTUAGINTATARGUM [1])

VON

LIENHARD DELEKAT

Erlangen

Es kann heute kein Zweifel mehr sein, dass die ägyptischen Juden, bevor sie das Griechische annahmen, als tägliche Umganssprache das Aramäische gebrauchten [2]). Die Juden der oberägyptischen Militär-

[1]) Der hier veröffentlichte Aufsatz ist das zweite Kapitel einer Arbeit, die Anfang 1956 von der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg als Doktordissertation angenommen wurde.

Abkürzungen: A′ = Aquila; G = Septuaginta, in Jesaja, 12 Propheten und Ezechiel zitiert nach Ziegler's Ausgaben, sonst nach Rahlf's Handausgabe. Varianten in den andern Büchern nach Brooke-Mc Lean und Holmes-Parsons H^G H^S usw = der der betreffenden Lesart von G oder S usw zugrundeliegende hebräische Text; HR = E. Hatch/H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the OT*, 2 Bde, Oxford 1897, Supplementband 1900 und 1906; HP = R. Holmes/J. Parsons, *Vetus Testamentum Graecum cum Variis Lectionibus*, 5 Bde, Oxford 1798-1827; J = Jonathan, in Jesaja zitiert nach J. F. Stenning, *The Targum of Isaiah ed. with a Translation*, Oxford 1949, sonst nach P. de Lagarde *Prophetae Caldaice*, Leipzig 1872; Lidd.-Sc = H. G. Liddell/R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1951; M = Masoretentext nach *BH*, Varianten nach BH und Kennicott; MSU = Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens; O = Onkelos nach A. Berliner, *Targum Onkelos*, Berlin 1884; $1QJes^a$ = M. Burrows, *the Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, Vol I, The Isaiah Manuscript and the Habbakuk Commentary, New Haven 1950; S = Peschitta, in Jesaja zitiert und vokalisiert nach *Biblia Sacra Veteris et Novi Testamenti juxta Versionem Simplicem vulgo Peschitta dictam*, Mosul 1887-92, in den andern Büchern zuweilen zitiert nach S. Lee, *Vetus Testamentum Syriace*, Londen 1824; S′ = Symmachus; Sh = Syro-hexaplaris nach M. Middeldorpf, *Codex Syriaco-Hexalaris*, Berlin 1835 (die photolitographische Ausgabe der Mailänder Hs von A. M. Ceriani, *Monumenta Sacra et Profana VII*, Mailand 1874 stand mir nur in dem Lesesaal der Göttinger Universitätsbibliothek zur Verfügung); Sl = Syrolukianische Übersetzung hrg. von A. M. Ceriani, *Monumenta Sacra et Profana V*, S. 1-40, Mediolani 1868; Sp = die syropalästinische Übersetzung, ohne Determinativ = Sp^L; Sp^A Sp^L usw = der syropalästinische Text nach der Ausgabe von J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca Tom IV*, Lugd. Bat. 1875, S. 103-224 und A. S. Lewis *A Palestinian Syryac Lectionary Containing Lessons from the Pentateuch* etc, Studia Sinaitica VI, London 1897 usw; T = Targum (zu den Hagiographen nach P. de Lagarde, *Hagiographa Chaldaice*, Leipzig 1873); T^G T^S usw = das der betreffenden Lesart von G, S usw zugrundeliegende Targum; Th′ = Theodotion; Im übrigen vgl. die Abkürzungen bei L. Köhler/W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1953.

[2]) Vgl. zum folgenden L. Fuchs, *Die Juden Ägyptens in ptolemäischer und römischer Zeit*, Wien 1924, S. 114-122 und R. A. Bowman, „Aramcans, Aramaic, and the Bible" *JNES* 7, 1948, 65-80.

kolonie in Elephantine, die irgendwann im 6. Jahrhundert v. Chr. dort angesiedelt worden sind, sprachen, bis sie, wie es scheint endgültig, um die Mitte des 4. Jahrhunderts von dort vertrieben wurden, nach Ausweis der Papyri und vor allem der zum grössten Teil noch unedierten Ostraka ausschliesslich Aramäisch [1]). Desgleichen ihre Landsleute und Glaubensgenossen aus Hermopolis in Mittelägypten, mit denen sie nach acht vor kurzem dort gefundenen Papyri in enger Verbindung standen [2]). Dass das Aramäische sich bei den ägyptischen Juden bis in die griechische Zeit hielt, beweist ein Papyrus unbekannter Herkunft (Edfu?), der irgendeine Abrechnung mit vielen jüdischen und einigen griechischen Namen enthält [3]), und ein Papyrus mit offiziellem Inhalt, in dem das Haus eines gewissen Zomi aus Theben erwähnt wird, ebenfalls mit jüdischen Namen, und der Schrift nach mit dem ersten zusammengehörig [4]). Wenigstens eins der am bequemsten bei SACHAU und LIDZBARSKI erreichbaren jüdisch-aramäischen Ostraka (wahrscheinlich aus Edfu) stammt, wie der dort vorkommende Name Theodoros beweist, aus hellenistischer Zeit [5]). *Graffiti on Coins of Demanhur* (aramäische Namen auf Münzen Alexanders) bearbeitete CH. C. TORREY [6]), und Schriftproben eines (unveröffentlichten jüdisch-?) aramäischen Papyrus aus dem 3. Jh. v. Chr. (Bodleian Library MS Aram. e. 2. (P)) bringt S. A. BIRNBAUM, *VT* 1, 1951, S. 103. Von den Grabinschriften der jüdischen

---

[1]) Vgl. jetzt die ausführliche Einleitung zu den neuen Elephantinepapyri von E. G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, New Haven 1953. Zu den Ostraka bei E. SACHAU, *Aramäische Papyrus und Ostraka*, Leipzig 1911; kommt die grosse Sammlung von CLERMONT-GANNEAU, die A. DUPONT-SOMMER veröffentlichen wird. Einzelne Proben sind schon erreichbar in *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte* 48, 1948, 109-134, *Revue de l'Histoire des Religions* 130, 1945, 17-28 und 128, 1944, 28-39, *Revue des Études Semitiques*, 1942-1945, 65-75, *Semitica* 2, 1949, 29-39.

[2]) Vgl. *Revue de l'Histoire Juive en Egypte* 1, 1947, 1-3, *Bulletin de l'Institut de l'Egypte* 28, 1947, 254, *Orientalia* 17, 1948, 549, *Biblica* 29, 1948, 307f. Die Papyri sollen in den Publications of Fuad I University veröffentlicht werden.

[3]) A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, Nr 81. Zuerst veröffentlicht in *Proceedings of the Society of Biblical Archeology* 28, 1907, 260-272 (mit Faksimile).

[4]) COWLEY Nr 82. Zuerst veröffentlicht *PSBA* 37, 1915, 217-223 (mit Faksimile). Vgl. W. F. ALBRIGHT *BASOR* 115, 1949, S. 16, *BMAP*, S. 14, Anm 48. F. ALTHEIM, „Eine neue Aśoka-Inschrift", *Eissfeldt-Festschrift*, Halle 1947, S. 38, nimmt an, dass in Ägypten ebenso wie in anderen Gebieten der Diadochenreiche das Aramäische eine zeitlang noch als Verwaltungssprache Gültigkeit behielt.

[5]) M. LIDZBARSKI, *Ephemeris*, Bd. 2, 243ff. E. SACHAU, *Aramäische Papyri und Ostraka*, 1911, 230f. Vgl. WEILL, *REJ* 65, 1913, 16-23.

[6]) Numismatic Notes and Monographs No 77, New York 1937.

Nekropole in Alexandrien sind die meisten griechisch, aber drei der ältesten noch aramäisch [1]). In seinem Testament, datiert vom 10. Jahre des Ptolemäus Euergetes, d.h. 238/37 v. Chr., das im Nomos von Arsinoe, dem heutigen Fajjum, gefunden worden ist, vermacht Philon, der Sohn des Heraklides, seiner Frau und Tochter unter anderen Sklaven auch 'Απολλώνιον παρεπίδημον ὅς καὶ Συριστὶ 'Ιωνάθας καλεῖται [2]). E. SCHÜRER vermutet wohl richtig, dass dieser jüdische Sklave (auch) aramäisch sprach [3]). Hillel (Ende des 1. Jh. v. Chr.) forderte von alexandrinischen Juden aramäische Heiratsurkunden an [4]).

Das älteste hebräische Zeugnis aus Ägypten ist wahrscheinlich der Nash-Papyrus, dessen Anstz im 1. oder 2. vorchristlichen Jahrhundert W. F. ALBRIGHT und S. A. BIRNBAUM neuerdings verteidigt haben [5]). Vielleicht ist er aber doch in die christliche Zeit (2. Jh?) hinabzurücken [6]). Sicher mindestens ins zweite Jahrhundert n. Chr. gehört die hebräische Grabinschrift des Eleazar aus Antinoopolis [7]), und in die gleiche Zeit (oder später) die hebräische Aufschrift eines Holzschildchens von der Art, wie man sie zur Identifizierung an den Mumien zu befestigen pflegte, aus Mittelägypten [8]). Einige griechische Grabinschriften alexandrinischer Juden schliessen mit dem hebräischen Wort *šālōm* [9]). Dadurch wird zwar nicht bewiesen, dass die Verfasser Hebräisch konnten oder gar sprachen, aber doch, dass

---

[1]) Nr 1424-1426 bei J. P. FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Vol. II, Asie-Afrique, Rom 1952. Nr 1425 und 1426 sind freilich so verstümmelt, dass nicht zu entscheiden ist, ob sie aramäisch oder hebräisch abgefasst sind. Nr 1424 lautet *ʿqbjh|br ʾljwʿj|nj* ʿAqabia, Sohn des Eljoʿenai. Vgl CLERMONT-GANNEAU, *Comptes rendus de* l'*Académie des Inscriptions* 1907, 236f, 378f, 242f und *Recueil* d'*Archéologie Orientale* 8, 1924, 61-71 (mit Photographie und Faksimiles). Faksimiles von Nr 1424 auch bei E. BRECCIA, *Bulletin de la Societé archéologique d'Alexandrie* 9, 1907, 40f (der *bn ʾljwʿjnj* liest) und H. LECLERCQ in *Dictionnaire d'Archéologie chrétien*, Bd. 8, col. 235f.

[2]) *The Flinders Petrie Papyri*, Part II, ed. by MAHAFFY, Dublin, 1893 S. 23.

[3]) *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Bd. 3, 4. Aufl., 1909, S. 44.

[4]) L. BLAU, *Papyri und Talmud in gegenseitiger Beleuchtung*, Leipzig 1913, S. 10.

[5]) *BASOR* 115, October, 1949 S. 10-19 und 20-22. Dort eine ausgezeichnete Infrarot-Photographie S. 11.

[6]) Vgl. E. R. LACHEMANN, *JQR* 40, NS. 1, 1949, S. 15ff.

[7]) *...lʿzr nwḥ npšw bṣrwr ḥḥjjm*, J. P. FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Vol. 2, 1952, Nr 1534. Faksimile bei J. EUTING, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 34, 1896, S. 164f.

[8]) FREY Nr 1536. J. EUTING, „Notulae Epigraphicae" in *Florilegium* ou Recueil de Traveaux d'Erudition, dédiés à M. le Marquis Melchior DE VOGÜE, Paris 1909, S. 235f, (mit Faksimile).

[9]) FREY Nr 1437 (?), 1438.

das Hebräische in Ansehen stand [1]). Fünf sehr interessante jüdisc
Papyrusfragmente fand Anfang der zwanziger Jahre Flinde
Petrie in Oxyrhynchus. Sie enthalten Stücke eines hebräisch
Synagogengedichts, Reste einer Namensliste oder irgendeiner Zusa
menstellung mit einem aramäischen Colophon, und Spuren v
griechischen Buchstaben. Auch sie sind mindestens dem 2. nac
christlichen Jahrhundert zuzuweisen [2]).

Aus diesen Zeugnissen darf man vorsichtig schliessen, dass d
Aramäische bei den ägyptischen Juden bis ins zweite oder vie
Jahrhundert n. Chr. möglicherweise nie ganz ausgestorben i
während das Hebräische wahrscheinlich erst in der nachristlichen Z
eine Rolle zu spielen begann. Unter solchen Umständen wäre es sich
verkehrt, wollte man allein deshalb, weil wir von einem aramäisch
Targum des fünften und vierten vorchristlichen Jahrhunderts (v

[1]) Dies *šālōm* taucht auch auf aramäischen (Frey Nr 859 892) und griechisch
(Frey Nr 874, 903, 908, 914) Inschriften in Palästina auf.

[2]) British Museum Or 9180. Vollständige Umschrift und Besprechung v
(wie es scheint) je den Vorderseiten der fünf Fragmente bei H. Loewe, "T
Petrie Hirschfeld Papyri", *JTS* 24, 1923, 126-141. Photographien von Vord
und Rückseite von Fragment A bei P. A. H. de Boer, „Notes on an Oxyrh
chus Papyrus in Hebrew", *VT* 1, 1951, 49-57, von der (besser erhaltenen) Vord
seite auch bei W. M. Flinders Petrie, *The Status of the Jews in Egypt*, Londen 19
und A. N. Modona, „Antichissimi papiri ebraici rinvenuti recentemente
Ossirinco", *Aegyptus* 4, 1923, 31-37. Loewe (*JTS* 24, 1923, S. 135) setzt die Pap
auf Grund von mit ihnen zusammen gefundenen datierten griechischen Pap
zwischen 14 und 211 n. Chr. an. Nach einer schriftlichen Mitteilung (vom 1. J
1951) an P. A. H. de Boer hält S. A. Birnbaum, der Fragment A "in his for
coming book on Hebrew paleography" besprochen hat, diese Datierung ni
für zwingend. Er setzt es in das 4. Jh. "One of the Jewish papyri contains Gre
writing in a fourth century hand, and the Greek text is prior to the Hebre
(P. A. H. de Boer *VT* 1, 1951, S. 57, Anm. 1). Das hebräische Gedicht
Fragment ABC (nach der Zählung von Loewe, in der Beschreibung von J. Leve
im *Catalogue of the Hebrew and Samaritan MSS in the British Museum*, Part 4, 19
entsprechen ADE) hält Loewe für ein *pijjūṭ* "associated with pentecost" (*J*
24, 1923, 137). Der griechische Vertrag steht auf Fragment D (nach Leveen
dessen Zusammengehörigkeit mit AE freilich nicht ganz sicher ist. Ob wirkl
auch die beiden anderen Papyri erst dem 4. Jh. angehören, müsste anhand
Photographien geprüft werden. Fragment C (bei Loewe E) beschreibt Leve
folgendermassen: "Part of a list or dictionary of words of foreign origin (mai
Greek and Latin) used in Hebrew and Aramaic, with colophon giving the na
of the scribe, Saul, son of Eleazar". Das Colophon lautet (nach Loewe, *JTS*
1923, 129(: *ʾnh šʾwl b(rʾ)lʿzr kt(b)tj / ʾljn kt(b)jn šlwm ʿl/jsrʾl ʾmn wʾmn slh.* Au
Fragment D (B bei Leveen) scheint nach den wenigen bei Loewe transkribier
Spuren eher aramäisch als hebräisch:... *qwl/ʾ...ʾh/ /bʾwt š/ š/jwʾl šʔ hnmjh/wnḥ*
nḥwr bdjn/ whb...twqpjn. Abgesehen von den Namen Joel Nehemia und Nah
erweckt nur *twqpjn* und *bdjn* einigermassen Vertrauen. Dass man bei ägyptisch
Juden dieser Zeit Aramäisch, und zwar, wie es scheint, doch im täglichen Leb
findet, ist sehr bemerkenswert.

ufig) nichts in den Händen und auch keine verlässlichen Nach-
chten haben [1]), leugnen, dass es damals, namentlich in Ägypten,
ns gab. Was für die Septuaginta recht ist, muss für das Targum
llig sein. Dann sollte es aber mit sehr seltsamen Dingen zugegangen
in, wenn die ältere aramäische Auslegung keinen Einfluss auf die
iechische ausgeübt hätte [2]). Nach Lage der Dinge wäre von vorn-
rein nicht einmal die Möglichkeit auszuschliessen, dass die ältesten
iechischen Übersetzungen ohne Benutzung des Hebräischen direkt
s dem Aramäischen geflossen sind. Dieser Gedanke findet sich
der Tat schon bei Asarja DE ROSSI, der auf diese Weise durch die
vischen der Entstehung des Targums und der Septuaginta liegende
rgumische Textentwicklung die Abweichungen der G von M zu
klären versuchte [3]). Die Frage wurde im 19. Jahrhundert hin und
ieder verhandelt [4]), bis Z. FRANKEL den Gedanken in etwas ver-

[1]) Die jüdische Überlieferung führt das Targum auf Esra zurück: „Durch
oses wurde die Tora in hebräischer Schrift und der heiligen Sprache an Israel
geben, durch Esra wiederum in assyrischer Schrift und aramäischer Sprache"
nh. 21b u. Jerusch. Megilla 1, nach A. BERLINER, *Targum Onkelos*, Berlin,
84, S. 74). Dass zur Zeit Esras die ersten aramäischen Übersetzungen des AT
standen sind, hat an und für sich alle Wahrscheinlichkeit für sich, vgl R. KITTEL
schichte des Volkes Israel, 3. Bd., S. 525f, 589f, H. H. SCHÄDER, *Esra der Schreiber*,
bingen 1930, S. 51ff, P. KAHLE, *The Cairo Geniza*, Londen 1947, S. 124. Ein
ugnis speziell für Ägypten könnte man der Antwort des Demetrius auf die
age des Königs bei Aristeas entnehmen, warum er das jüdische Gesetz, wenn
es doch für nötig halte, nicht längst in die Bibliothek aufgenommen habe:
μηνείας προσδεῖται χαρακτῆρσι γὰρ ἰδίοις κατὰ τὴν Ἰουδαίαν χρῶνται καθάπερ
γύπτιοι τῇ τῶν γραμμάτων θέσει καθὸ καὶ φωνὴν ἰδίαν ἔχουσιν. ὑπολαμβάνονται
ριακῇ χρῆσθαι τὸ δ' οὔκ ἐστιν ἄλλ' ἕτερος τρόπος (P. WENDLAND, *Aristeae*
Philocratem Epistula, Lipsiae, 1900, § 11, S. 4). Die judäischen Juden wären
o — im Gegensatz zu den ägyptischen — nicht syrisch-sprachig, oder, soviel
l wohl nur gesagt sein, ihr Gesetz ist hebräisch geschrieben. Ob man daraus,
ss die hebräischen Schriften erst aus Jerusalem geholt werden müssen, schlies-
will, dass man in Ägypten überhaupt nur (syrische und griechische) Über-
zungen kannte, hängt von der Auslegung des σεσήμανται in Arist. 30 (WEND-
ND, S. 11) ab: τυγχάνει γὰρ Ἑβραικοῖς γράμμασι καὶ φωνῇ λεγόμενα, ἀμελέσ-
όν δε καὶ οὐχ ὥς ὑπάρχει σεσήμανται καθῶς ὑπὸ τῶν εἰδότων προσαναφέρεται.
e Bedeutung „auslegen, erklären" ist für σημαίνειν gut bezeugt (vgl. LIDDELL-
OTT), dagegen ist zu bezweifeln, ob ἀμελέστερον σεσήμανται „es ist nicht
r sorgfältig abgeschrieben" heissen kan. Vgl. P. KAHLE, *The Cairo Geniza*,
ndon, 1947, 135ff. Zu Aristeas im allgemeinen: H. G. MEECHAM, *The Oldest*
rsion of the Bible, London 1932.

[2]) Vgl. dazu P. CHURGIN, *Targum Jonathan to the Prophets*, Yale Oriental Series
New Haven 192(!)7, S. 28, Anm. 60.

[3]) *Meor Enajim*, Berlin, (5554 =) 1794, Kap. 9.

[4]) Zustimmend CREIZENACH, *Dorsche ha-Dorot*, Frankfurt 1840, S. 155, J.
ESCH in der hb. Übersetzung der philonischen Schrift über das Leben Moses,
70, ablehnend LUZZATTO, *Kerem Chemed* III, S. 198, ZUNZ, *Kerem Chemed*
S. 149, M. HESS, *Der Orient* (hrg. von J. FÜRST), 1841, S. 310f u. 462f.

änderter Form aufnahm. In seinen *Vorstudien zu der Septuaginta* [1]), in denen er seinen nachher nur sehr teilweise zur Ausführung gekommenen Plan einer umfassenden Untersuchung über die Septuaginta und die Targumim vorlegt, möchte er eine aramäische Vorlage der G nur im Pentateuch annehmen, wo sich die Übereinstimmungen zwischen ihr und dem samaritanischen Pentateuch durch die gemeinsame Benutzung einer in variierenden Abschriften umlaufenden aramäischen Version erkläre. Davon kam er später zu Gunsten der Annahme ab, dass der Samaritanus an einzelnen Stellen — er schloss das aus dem schlechten Hebräisch — direkt von G beeinflusst worden sei [2]). Dass die griechische Pentateuchübersetzung der Samaritaner, die in Handschriften mit hexaplarischen Noten und von Kirchenvätern insgesamt 56 mal als Samareitikon zitiert wird [3]), aus dem samaritanischen Targum übersetzt ist, hat S. Kohn überzeugend bewiesen [4]) und seine Ansicht wurde durch die Veröffentlichung einiger Fragmente des Samareitikon durch P. Glaue vollkommen bestätigt [5]). Kohn konnte zeigen, dass die beiden abgesehen von einigen geringfügigen Abweichungen nicht nur an den Stellen zusammengehen, die sich durch den samaritanischen Text des hebräischen Pentateuch erklären, sondern auch in sämtlichen durch besondere Exegese oder Übersetzung verursachten Eigentümlichkeiten. Da eine Doppelübersetzung des Griechen augenscheinlich auf einer im samaritanischen Targum handschriftlich bezeugten Textverderbnis beruht [6]), sollte man dieses für die Beurteilung des Alters des samaritanischen Targums und seines Verhältnisses zu den jüdischen Targumen ausserordentlich wichtige Ergebnis nicht anzweifeln [7]).

[1]) Leipzig 1841, S. XVf u. 32ff.

[2]) *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig 1851, S. 6, Anm. a, vgl ferner S. 12 zu Gen. xxii 27 und S. 108 Anm e.

[3]) F. Field, *Origenis Hexaplorum... Fragmenta*, Tom I, Oxonii 1875, S. LXXXIII, stellt 43 Stellen zusammen. Dazu sind wenigstens 5 weitere bei ihm im Text angeführte und 8 erstmalig von Brooke-Mc Lean veröffentlichte Zitate zu ergänzen, vgl P. Glaue-A. Rahlfs „Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs", *MSU* 1, S. 61.

[4]) „Samareitikon und Septuaginta" *MGWJ* 38, 1894, S. 1-7 u. 49-67; so schon in seiner Dissertation *De Pent. Sam. ejusque cum vers. antiquis nexu*, S. 66, Anm. 2, vgl. seine *Samaritanische Studien*, Breslau, 1868, (auch *MGWJ* 15/16, 1856/57) S. 15f.

[5]) *MSU* 1, S. 31-68.

[6]) Ex xvi, 16, *MGWJ* 38, 1894, S. 5, vgl. S. 50, nach der Ausgabe von H. Petermann-C. Vollers, *Pentateuchus Samaritanus*, Berolini 1872-1891.

[7]) Das tut P. Kahle, „Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes", *Theol. Studien und Kritiken*, 1915, S. 425, Anm. 2 (vgl seine 7. Doktorthese „Das in Origenes' Hexapla mehrfach erwähnte Samareitikon ist eine unter Benutzung

Hinsichtlich der Septuaginta selbst hat A. Mez darauf aufmerksam gemacht, dass eine — in der handschriftlichen G-Überlieferung freilich nicht bezeugte und von ihm daher für „Urlukian" in Anspruch genommene — Lesart in einem Zitat von 1 Sam. xxviii 1 bei Josephus, die sachlich mit S übereinstimmt, deutlich den Einfluss eines Targums zeigt [1]), und auch unter den von P. Vannutelli in einer trotz manchem Unsicheren sehr anregenden und lehrreichen Arbeit zu dem semitischen Hintergrund der synoptischen Evangelien beigebrachten Beispielen, die in die gleiche Richtung weisen, ist wenigstens eins, das keinen Zweifel zulässt [2]). Im Proverbienbuch fand A. Kaminka eine Reihe von Stellen, wo G von T abhängig ist [3]). Alle diese Beobachtungen sind samt den daraus zu ziehenden Folgerungen, wenn man — und das kann man in diesem Falle doch wohl — aus der Tatsache etwas schliessen darf, dass keiner der genannten Autoren seine Vorgänger nennt, ausnahmslos unabhängig voneinander und zufällig gemacht worden, aus dem Vergleich der Texte oder durch Assoziationen mit Hilfe der Sprachkenntnisse, die diesen unmittelbar mit ganz anderen Problemen beschäftigten Gelehrten zur Verfügung standen. Sie sind mehr oder weniger am Rande vermerkt und von anderen in Randnoten wohlwollend, skeptisch oder ablehnend registriert worden [4]). Es ist daher wohl an der Zeit, dass dem Problem einmal etwas ungeteiltere Aufmerksamkeit zuteil wird. Die folgenden Beispiele von G-Übersetzungen, die beim Vergleich mit S und J den Gedanken nahelegen, dass sie aus dem Aramäischen stammen, möchten dazu anregen.

---

der Septuaginta jedenfalls in Ägypten entstandene aus dem hebräischen Texte der Samaritaner geflossene Übersetzung des Pentateuchtextes", *Textkritische und lexikalische Bemerkungen zum samaritanischen Pentateuchtargum*, Phil. Diss., Halle 1898, S. 60) und P. Glaue, *MSU* 1, S. 62 (vgl aber auch S. 56!), beide ohne auf die Argumente Kohn's einzugehen.

[1]) *Die Bibel des Josephus*, Basel 1895, S. 32f, vgl. S. 82f.

[2]) „Les Evangiles Synoptiques", *RB* 34, 1925, S. 32-53, 321-346, 505-523, *RB* 35, 1926, S. 27-39. Vannutelli nimmt ein hebräisches Urevangelium (Matthäus) an und studiert, nicht nur von dieser Voraussetzung aus nützlich und richtig, die Übersetzungsweise und das Vokabular der Septuaginta und der späteren griechischen Übersetzungen des AT, um hinter den griechischen Text der Synoptiker zurückzukommen. Die griechischen Synoptiker übersetzen — wenn überhaupt aus schriftlichen Vorlagen, das ist ja noch immer umstritten — sicher aus dem Aramäischen; trotzdem lässt sich aus dem Aufsatz von Vannutelli viel lernen. Er hätte es verdient, bei M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, [2]1954 unter der Literatur mit genannt zu werden.

[3]) „Septuaginta and Targum to Proverbia", *HUCA* 8/9, 1933, S. 169-191.

[4]) Vgl. oben S. 230, Anm 7, B. J. Roberts, *The Old Testament Text and Versions*, Cardiff 1951, S. 209 und I. L. Seeligmann, *JEOL* 7, 1940, S. 383, Anm. 23.

i 6 M *ūmakkā ṭrijjā* G οὔτε πληγὴ φλεγμαίνουσα
S *wmaḥwāṭā da'bājē* J *kmaḥḥā mrasssā*
Sh *wlā mḥōṭā d'ābjā*

S *wmaḥwāṭā da'bājē* „und Striemen von Geschwülsten" ist seltsam. Sicher ist der Plural sekundär, und S* war = Sh [vgl. noch Nah. iii 19 G (ἡ πληγὴ) ἐφλέγμανεν Sh *'bāṭ*]. J *mrasssā* ist = aram. *ṭārjā*. Die Lesart von SG könnte folgendermassen entstanden sein. *ṭrijjā* kommt noch einmal vor Jud. xv 15 M *lḥī ḥămōr ṭrijjā* G σιαγόνα ὄνου ἐρριμένην G^B σιαγόνα ὄνου ἐκρερριμένην S *pakkā ḏaḥmārā ṭarrōnā* J *lū'ā ḏaḥmārā bāṭēnṭā*. Hier ist G = aram. *ṭrījā*, Pt. pass. von *ṭrā* „werfen". S *ṭarrōnā*, das *Thes. Syr.* als Adj. zu *ṭarrānā* „Fels" und Brockelmann, *Wtb.* als „recens" auffasst, ist Hapaxlegomenon. Sollte nicht in Jes. i 6 ein T^G Jud. xv 15 entsprechendes *ṭārjā ṭūrājā* („bergig") gelesen und *'abjā* („geschwollen") gedeutet worden sein? Diese Deutung liesse sich freilich auch als einfacher Übersetzungsaramaismus verstehen. Wenn man der Angabe von Liddell-Scott trauen dürfte, dass φλεγμαίνειν neben „erhitzt" und „entzündet sein" auch „eitern" heissen kann, wäre die Lösung der Frage, wie S zu ihrer Übersetzung kam, allerdings einfacher. G hätte M *ṭrjḥ* wie J gedeutet, und S hätte φλεγμαίνουσα nach der häufigsten Bedeutung „geschwollen sein" missverstanden. Liddell-Scott gibt für die Bedeutungen "to be heated, inflamed, fester" zwei Septuagintastellen Na. iii 19 und Jes. i 6, zwei Stellen aus Hippokrates, Ἀφορισμοί 5,58 und Προγνωστικόν 7, und je eine Stelle aus Aristophanes (Vespae 276) und Platon (Timaios 85b). Schlägt man sie nach, so findet man überall nur die Bedeutung „erhitzt, entzündet sein". Lidd.-Sc. stützt sich für φλεγμαίνειν = „eitern" also offenbar auf Jes. i 6. Wahrscheinlich hat er die Bedeutung aus Schleusner (mir im Augenblick nicht zugänglich), der seinerseits auf irgendeinem Weg von J abhängig sein wird [1]).

i 22 M *kaspēḵ hājā lsīgīm*
G τὸ ἀργύριον ὑμῶν ἀδόκιμον
S *kespēḵ astlī* J *kaspīḵ hwā lpāsōlā*

Die anderen Stellen, wo M *sīg* noch vorkommt, sind:

Jes. i 25 M *w'eṣrōp kabbōr sīgaiḵ*
G καὶ πυρώσω σε εἰς καθαρὸν τούς δε ἀπειθοῦντας

[1]) J. F. Schleusner, *Novus Thesaurus sive Lexicon in LXX*, 1821. Kritisch gegen die Angaben Liddell-Scott's zur Septuaginta ist auch P. Katz, *ZAW*, 1953, S. 254. Vgl. auch unten S. 234 zu iii 17.

ἀπολέσω [H^{G} *w'eṣrp̄ēḳ (l)bar wsāgaiḳ*]
S *weṣrōp̄ mārōdaik ldaḳjū*
J *wa'ăbārēr kmā dimnaqqan bbōrīṭā ḳol raššī'aḳ*

Ez. xxii 18 M *hājū lī bēṭ jiśrā'ēl lsīg... bṭōḳ kur sīgīm kesep̄ hājū*
G γεγόνασί μοι ὁ οἶκος Ἰσραὴλ ἀναμεμειγμένοι... ἐν μέσῳ ἀργυρίου ἀναμεμειγμένος ἐστίν
S *hwau lī dbēṭ isrājēl maslajjā... bgau kūrā daḥlīṭīn bsēmā*
J *hwō qŏdāmai bēṭ jisrā'ēl lp̄āsōlā... bgō ḳūrā liṗsōlaṭ kaspā hwō*

Ez. xxii 19 M *ja'an hĕjōṭ kullḳem lsīgīm*
G ἀνθ' ὧν ἐγένεσθε πάντες εἰς σύγκρασιν μίαν
S *'al deṭḥleṭṭōn kullḳōn*
J *ḥlāp̄ dahwēṭōn kullḳōn lp̄āsōlā*

Ps. cxix 119 M *sīgīm* G παραβαίνοντας S om J *p̄sōlajjā*
H^{G} *sāgīm*, vgl oben zu i 25 u. *Biblica* 38, S. 321

Prov. xxv 4 M *hāgō sīgīm mikkesep̄*
G τύπτε ἀδόκιμον ἀργύριον
S *gḇau sul'ānā men sēmā*
T *gḇō sul'ānā min sēmā*

Prov. xxvi 23 M *kesep̄ sīgīm*
G ἀργύριον διδόμενον μετὰ δόλου
S *aḳ sēmā masljā* T *hēḳ kaspā masljā*

S übersetzt M *sīg(īm)* also zweimal, Ez. xxii 18 und Prov. xxvi 23, mit *masljā*, das G ἀδόκιμον Jes. i 22 Prov. xxv 4 genau entspricht. ἀργύριον ἀδόκιμον ist ungültiges, ausser Kurs gesetztes Geld, vgl. Lidd.-Sc., und *kespā masljā* wird dasselbe heissen. So ist Jes. i 22 und Prov. xxv 4 jedenfalls sicher in G gemeint. Es könnte sich dann um eine freie Übersetzung von M *sīgīm* handeln, das etwa als Rohsilber aufgefasst wurde im Gegensatz zu *kesep̄* = geprägtes Geld. Wenn das Geld ausser Kurs gesetzt wird, wird es eingeschmolzen. Aber zo einleuchtend diese Erklärung für Jes. i 22 erscheinen mag, schon Prov. xxv 4 ist eine derartige Deutung schwer begreiflich, und Ez. xxii 18 war sie unmöglich. Auffällig ist nun, dass *sīgīm* in G überhaupt nicht, und in S nur einmal richtig übersetzt ist Prov. xxv 4. Der Begriff kann doch nicht einfach unbekannt gewesen sein. Wenn T^{GS} Jes. i 22, Prov. xxv 4 und T^{S} Ez xxii 18, Prov. xxvi 23 *slī* gehabt hätten, das Pt. pass. von *sl'*, das syrisch in der Bedeutung *purgamentum* vorkommt (*saljā*, vgl *Thes. Syr.*), so würde sich S *masljā*, da das Peal

von *sl'* im Syrischen ungebräuchlich geworden ist (nur noch 2 Tim. iii 8 *slēn* ἀδόκιμοι), als formalwörtliche Modernisierung und G ἀδόκιμος als wörtliche Übersetzung erklären. S *astlī* Jes. i 22 hätte T^S *slī* dann sogar noch als 3. Pers. Peal pass. aufgefasst.

i 25 M *w'eṣrōp̄ kabbōr sīgāiḵ*
G καὶ πυρώσω σε εἰς καθαρὸν τούς δε ἀπειθοῦντας ἀπολέσω
J *wa'ăbārēr kmā dimnaqqan bḇōriṭā ḵol raššī'aḵ*

Das überschüssige ἀπολέσω würde sich am leichtesten als Übersetzung einer in T^G falsch eingedrungenen Variante zu dem targumischen Äquivalent von πυρώσω erklären: *'jbjd* aus *'bjr* (*aiḇēḏ* oder *ēḇēḏ* bzw viell. *aubēḏ* aus *aḇēr*). Das Afel von *brr* ist ja. freilich nicht bezeugt.

iii 17 M *wjhwh pāṭhēn* (*pthn*) *j'āre*
G καὶ κύριος ἀποκαλύψει τὸ σχῆμα αὐτῶν
S *wmārjā eskēmhēn nparse*
J *wjhwh jqārhēn* (so LAGARDE; STENNING *jqārhōn*) *ja'dē*

S *eskēmhēn* sieht so aus, als ob es τὸ σχῆμα αὐτῶν einfach übernähme. Aber die beiden setzen ebenso wie J *jqārhēn* offenbar eine Deutung *pīṭhēn* (*p'jthjn*) „ihr Hübsches" (so Sh für A′ τὰ ὡραῖα Jer. xxv 37 und Th′ τὰ εὐπρεπῆ Job. xviii 15) voraus (vgl DILLMANN, z.St.). In T^{GSJ} wird *p'thn* gestanden haben. (Auch für M hat die Lesung *p'thn* viel für sich, denn *pē'ā* steht dreimal parallel zu *qoḏqōḏ* Nu xxiv 17, Jer. xlviii 45, Si. xxxiii 12). Dann war *eskēmhēn* (auch ja.), das zunächst als Glosse gemeint gewesen sein mag, viel besser geeignet, *p'thn* als *pīṭhēn* zu deuten als das griechische τὸ σχῆμα αὐτῶν. σχῆμα heisst einfach „Kleidung". *eskēmā* steht im Syrischen, wohl infolge einer inneraramäischen Bedeutungsentwicklung, dagegen ausserdem auch für εὐσχημοσύνη (1 Cor. xii 23; vor allem *beskēmā* = εὐσχημόνως, vgl. *Thes. Syr.*). Die von LIDD.-SC. (nach SCHLEUSNER) angenommene Bedeutung αἰδοῖον für σχῆμα ist sonst nicht bezeugt. Sie drängt sich nur deshalb auf, weil der Ausdruck „jemands Kleidung aufdecken" logisch ungenau ist. Die vorgeschlagene Erklärung würde die Schwierigkeit verständlich machen.

iv 5 M (*ūḇārā jhwh 'al kol mḵōn har ṣijjōn*) *w'al kol miqrā'ehā*
J *w'al ăṭar bēṭ šḵīnṭēh*
G καὶ πάντα τὰ περικύκλῳ αὐτῆς S *'al ḥḏārēh*

περικύκλῳ ist überall = *sāḇīḇ*, ebenso fast ausschliesslich κύκλῳ. Die Lesart von G(S) ist weder als Deutung von M noch als Übersetzung

einer Verderbnis von *w'al miqrā'ehā* verständlich. Nun ist M *miqrā'* *qōdeš* = G κλητὴ ἁγία in S *qrē wqaddīš* Ex. xii 16, Lev. xxiii 7 bzw *qarjā wqaddīšā* Lev. xxiii 21, 35, Nu. xxviii 18, 25f, xxix 1, 7, 12. Zu *jaumā qarjā*, dies festus, vgl. *Thes. Syr.* Spalte 3713 Zeile 3 v.u. Für κλητὴ (sc. ἐκκλησία?) gibt LIDD.-SC. nur G-Stellen. Hatte S bzw T[S] auch Jes. iv 5 ursprünglich *qarjāh*, so ist *ḥdārēh* offenbar Ersatz für die Lesung *qurjāh* „ihre Ortschaften", vgl. Esr. iv 10 *bqirjāh dī šomrain* = G ἐν πόλεσι τῆς Σωμωρών. Ähnlich erklärt sich vielleicht die seltsame Übersetzung von M *qrō'* *miqrā'* G καὶ ἡμέραν μεγάλην i 13. T*[G] hatte wörtlich *qr' qrj'* (*qarjā*), was *qrē qrajjā* „das Fest der Feste" gelesen und als *jōmā rabbā* gedeutet wurde. T*G *qr'* wäre dabei entweder aramaisierende Herübernahme von M *qr'*, oder es hat einen alten aram. Inf. *qṭal* bzw *qṭōl* gegeben wie im Syropalästinischen (vgl SCHULTHESS, *Gramm.*, S. 64), der dann missverstanden wurde [1]).

v 7 M *nṭa' ša'šū'āu* J *niṣbā ḏḥidwṭēh*
G νεόφυτον ἠγαπημένον S *neṣbṭā ḥdattā wḥabbībṭā*

M *ša'šū'īm* ist in G μελέτη Ps. cvxiii 24, 77, 99, 143, 174; Prov. viii 31 καὶ εὐφραίνετο. Ähnlich S *rannī* Ps. cxviii 24, 143, 174, *eṭjallaḥ* Ps. cxviii 77, *ranjā* Ps cxviii 99. Prov. viii 31 hat sie *wmeštabbḥā*. T hat Ps. cxix 24, 77, 143, 174 *parnūqā*, Ps. cxix 99 *šūṭā*. Aus Jer. xxxi 20 M *jeled ša'šū'īm* G (xxxviii 19) παιδίον ἐντρυφῶν S *wjaldā ḥabbībā* geht hervor, dass Jes. v 7 *wḥabbībṭā* = ἠγαπημένον Doppelübersetzung zu *ša'šū'āu* ist. Trotz der Unsicherheit von GS, wie *ša'šū'īm* zu übersetzen sei — die jedenfalls die Ursache der sachlichen Übereinstimmung von GS in Ps. cxviii ist —, ist, vor allem auch angesichts J *ḏḥidwṭēh*, kaum zu zweifeln, dass S *nṣbt' ḥdt'* aus aram. *nṣbt* (zu *nṣbh*) *ḥdwth* entstanden ist. Die Schreibweise (oder der Schreibfehler) *ḥdt'* statt *ḥdwt'* kommt in einer syrischen Inschrift vor: *'n' 'jw brt bršwm' | 'bdt lj bt qbwr' hn' | b'jn' mnk 'ḥrj' d°l | lk' grmj mn 'wzn' l' tzj' | wmn dnzj' grmj ḥdt' l' th' | lh wntljṭ lmrlh'* „Ich 'Aju, Tochter des Barschuma, habe mir

[1]) Zu den beiden Stellen vgl. E. KUTSCH, *ZAW*, 1953, S. 248-253. KUTSCH schlägt für H[G] iv 5 *msibbehā* (*msbjh*: *M mqr'h*, ca 50 MSS Edd *mqr'jh*) vor. Diese Erklärung ist besser als die von BH *migrāšehā*, die aus einer Zeit stammt, als es noch keinen HATCH-REDPATH gab. KUTSCH's Vorschlag ist einfacher, mein eigener vorsichtiger in der Annahme von (immerhin nicht ganz gewöhnlichen) Textverderbnissen. P. KATZ, *ZAW*, 1953, S. 253-55 nimmt an, G κλητή für M *miqrā'* an den Stellen in Ex., Lev., Nu. gehe darauf zurück, dass dem Pentateuchübersetzer *mqr'* an der ersten Stelle, wo es vorkommt, Ex xii 16, unverständlich gewesen sei, sodass er es sich hier und dann an den folgenden Stellen als *mqōrā'* deutete — was er damit gemeint habe, dürfe man nicht fragen. Ich halte es für wahrscheinlicher, dass G von einem Targum abhängig ist, das *qrē' qaddiš* (vgl. S) hatte.

diese Begräbnisstätte gebaut. Ich bitte dich, Nachfahr, der du hier eintrittst: Störe nicht meine Gebeine aus (der Ruhe in) dem Sarkophag. Wer aber meine Gebeine stört, dem möge keine Freude werden, und von mrlh' (doch wohl = *mārelāhā* = *māre allāhā* κύριος θεός) sei er verflucht (H. POGNON, *Inscriptions Sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la Région de Mossoul*, Paris 1907/08, Nr. 44). Übrigens sollte man vermuten, dass nicht *ḥabbībṯā*, sondern das genauere (*d*)*ḥedwṯā* die spätere Übersetzung ist.

v 18 M (*hōj mōšḳē he'āwōn*) *bḥablē haššāw'*
J *bḥablē lāmā*
G ὡς σχοινίῳ μακρῷ. 130 410 Hil Or^{lat} ὡς σχοινίον μακρόν
S *aḳ ḥablā arrīḳā*

S stimmt genau mit 130 410 Hil Or^{lat} überein. G wäre *aḳ bḥablā arrīḳā*. μακρὸν = *arrīḳā* kann nicht Übersetzung von *haššāw'* sein. Die Lesart kam offenbar dadurch zustande, dass H^{GS} *b^{k}ḥebel šōwe* (*šwḥ*; das *ḥ* von M *hšw'* ist vielleicht durch die Kollation mit H^{GS} hereingekommen) las, und T^{GS} *b^{k}ḥbl' 'rjḳ'* übersetzte, wobei *arīḳ* wie Esr. iv 14 als „passend", „würdig" gemeint war. Welchen Sinn das ergeben sollte, ist allerdings einigermassen dunkel, etwa „des Stricks würdig"?

v 25 M *wajjēṯ jādō 'ālāu*
J *wa'ārīm maḥaṯ gḇūrṯēh 'ālēhōn*
G καὶ ἐπέβαλε τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ' αὐτούς
S *warīm īdēh 'laihōn*

M *nṯḥ* ist nur noch Jes. xxxiv 12 = ἐπιβάλλειν: ἐπιβληθήσεται ἐπ' αὐτὴν σπαρτίον S *wneṭmṭaḥ 'lēh ḥūṭā*. M *nṯḥ* = βάλλειν Job xv 29 οὔ μὴ βάλῃ ἐπὶ τὴν γῆν σκιάν. M *jād nṭūjā* ist in Jes. und sonst immer G χεῖρ ὑψηλή S *īdā rāmā*, M *nāṭā jād* sonst ἐκτείνειν χεῖρα, Job xv 25 αἴρειν, Jes. xxxi 3 ἐπάγειν χεῖρα, und in S, wie es scheint, immer *arīm īdā* Ex. vii 5, 19, viii 5f, 16f ix 23f, x 12, Jer. vi 12, xv 6, während für M *nāṭā šāmaim* G ἐκτείνειν οὐρανόν S *mṭaḥ šmajjā* steht. ἐπιβάλλαν χεῖρα = M *šālaḥ jād* entspricht in S *aušeṭ īdā* Gen. xxii 12, Esth. vi 2, = M *šāṭ jād* in S *sām īdā* Gen. xlvi 10, xlviii 14, 17. M *mišlōḥ jād* G οὗ ἐὰν ἐπιβάλητε τὴν χεῖρα u.ä. ist S *bḳulmeddem dmaušṭīntōn īdaikōn* Dt xii 7, 18, xv 10, xxviii 8, 20. Bedeutungsmässig entspricht ἐπιβάλλειν χεῖρα aber *armī īdā*, vgl. *Thes. Syr.* Ob T^{G} *armī* wirklich aus T^{S} *arīm* entstanden ist, bleibt etwas unsicher. S hat auch xi 25, xix 16 *arīm* für ἐπιβάλλειν (M *hēnīp̄*).

vi 6 M *wajjāʿōp ēlai* (*ĕḥād min haśśrāp̄īm*)
G καὶ ἀπεστάλη πρός με
J *wʾištwē lwāṭī* (*ḥaḏ min šammāšajjā*)
S *waṗraḥ lwāṭ*

STENNING schlägt vor, *wʾištdē* statt *wʾištwē* zu lesen, das Dt. xxviii 49 in der Bedeutung „rasch fliegen" vorkommt. Das erklärt gut, wie es zu der J-Lesart kommt. J selbst hat aber schwerlich jemals so gelesen, sondern muss *wʾištwē* schon von seinem targumischen Vorgänger übernommen haben. *wʾištdē lwāṭī ḥaḏ min šammāšajjā* würde nicht passen. Dagegen wäre *wʾištdē ḥaḏ min śrāp̄ajjā* tatsächlich eine ausgezeichnete Wiedergabe von M. Ein Blitz wird „geschleudert", und eine geflügelte Schlange „fliegt". G (oder T^G) verstand *wʾištdē* nicht und las *wʾištaddar* (*wʾštdj* zu *wʾštdr*). Vielleicht war die Änderung auch nicht ganz unabsichtlich.

vi 13 M *wḵāʾallōn ăšer bšalleḵeṭ* (1QJes[a] *mšlkt*) *maṣṣebeṭ bām*
G καὶ ὡς βάλανος ὅταν ἐκπέσῃ ἀπὸ τῆς θήκης αὐτῆς
S *waḵ ballūṭā ḏanp̄al men qʿartēh*
J (*kbūṭmā*) *ūḵballūṭā dibmittar tarpēhōn dāman ljabbīšīn wʿad kʿan innūn raṭṭībīn lqajjāmā minnhōn zarʿā ḵēn gālwāṭā ḏjiśrāʾēl jiṭkannšūn wīṭūbūn lʾarʿhōn*

G hat für M *šlk* (Hif. 111 mal, Hof. 13 mal) nur noch Job xv 33 ἐκπίπτειν, in S kommt *npl* für M *šlk* in Jd., 3 u. 4 Reg., Ps. (*šlk* hier zusammen 32 mal) nicht vor. Offenbar fassen GS H^{GS} *mšlkt* = 1QJes[a] als Pt. pass. auf und leiten H^{GS} *mṣbth* von *ṣebeṭ* „Bündel" ab (doch wohl eher als von *ṣebeṭ* „Zange", zo WARZAWSKI z.St. [1]) I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah*, Leiden 1948, S. 49 fasst θήκη als gravestone = *maṣṣēbā* auf; dagegen richtig Sh *qʿartā dīlēh* und wohl auch R. R. OTTLEY, *The Book of Isaiah according to the LXX*, London and Cambridge 1904/06: its place). Da hb. *allōn* gewiss nicht „Eichel" heissen kann, muss das Missverständnis von GS im Griechischen oder Aramäischen zustandegekommen sein. Vielleicht war gemeint T^{*GS} *ūḵballūṭā* (*ḵi*)*djuppal maṣṣēbṭēh* „deren Stamm gefällt wird" oder ähnlich, und T^{GS} las *djippōl* und ersetzte zugleich wohl *miṣṣibṭāh* durch einen pasenderen Ausdruck.

vii 2 M *nāḥā ărām ʿal ep̄raim*
J *iṭḥabbar malkā ḏaʾăram ʿim malkā ḏjiśrāʾēl*
S *deštwī ārām ʿam aṗrēm*
G συνεφώνησεν Ἀρὰμ πρὸς τὸν Ἐφραίμ

[1]) *Die Peschitta zu Jesaja (Kap. 1-39)*. Diss. Giessen, Berlin 1897.

Will man nicht LAGARDE's Konjektur *ne'ĕḥā* (*n'ḥh* gegen M *nḥh*) „hat sich verbrüdert" annehmen, wäre auch möglich, dass T*GSJ *ištrī* las, das *ḥānā* voraussetzen könnte, vgl. die Konkordanzen von LAZARUS, ROSENWASSER und TECHEN zu *šr'*; [1]) S hat *šr'* aber auch für M *nwḥ* (2 Reg. ii 15) und *ašrē* für M *nḥh* Hif (! 2 Reg. xviii 11, Ps. lxxviii 53). T*GSJ verdarb zu *ištwī*, das in J durch *iṯḥabbar* ersetzt wurde, weil *ištwē* im Sinne von „verbünden" im Ja. nicht mehr gebräuchlich ist. Das πρός von G spricht dafür, dass TGSJ noch *'al ep̄raim* hatte. *eštwī* wird im Syrischen am häufigsten mit *'am* konstruiert, aber auch *l* kommt vor, vgl *Thes. Syr.* O. EISSFELDT hat vor kurzem in der Festschrift für L. KÖHLER (*Schweizerische Theologische Umschau* 20. Jahrg, Nr 3/4, 1950, S. 23-26) für *nāḥā* in Jes. vii 2 die Übersetzung „ist in ein Vertragsverhältnis eingetreten" vorgeschlagen. Ist die Bedeutung von *nwḥ*, wovon EISSFELDT die Form ableitet, an dieser Stelle richtig getroffen, wäre die Erklärung aus TG überflüssig. EISSFELDT beruft sich für seine Vermutung auf die Inschrift des Idrimi (Sidney SMITH, *The statue of Idri-mi*, London 1949, mir nicht zugänglich), in der zweimal *in-na-ḫu-u* in der Bedeutung „sie haben sich versöhnt" oder „in Vertragsbeziehungen gestanden" vorkommt, und dreimal *ma-na-ḫa-te*$^{\text{HI.A}}$ „Vertragsbestimmungen" oder drgl. *in-na-ḫu-u* fasst er nach Sidney SMITH als 3.Pl.masc. Prt. des N- oder G-Stammes von *nāḫu* auf. Die Schreibweise wäre in beiden Fällen inkorrekt. An sich wäre die Form von *naḫû* oder *aḫû* abzuleiten [2]). Nun legt der Zusammenhang den Gedanken nahe, dass zumindesten der Verfasser der Inschrift an ein N-Stamm-Denominativ von *aḫu* „Bruder" gedacht hat [3]): ^{41}*aḫ-ḫi*$^{\text{HI.A}}$*-ia ki it-ti-ia-ma in-na-ḫu-u* ^{42}*aḫ-ḫe-*$^{\text{HI.A}}$*-ia lu u-kin-am-šu-nu* „Als sich meine Brüder mit mir verbrüderten, machte ich sie wirklich zu meinen Brüdern". Ähnlich Zeile 47 *ma-na-ḫa-(te at)-ḫe* „brüderliche Vertragsbestimmungen". Die Ableitung von *ma-na-ḫa-te* von *aḫu* bzw einem von *aḫu* denominierten Verb ist freilich unsicher — ebenso aber ja auch die Lesung selbst. Wie es sich damit auch verhalten

---

[1]) A. LAZARUS, *Zur syrischen Übersetzung des buches der Richter*, Diss. Elangen, Kirchhain N.-B. 1901. H. E. ROSENWASSER, *Der lexikalische stoff der Königsbücher der Peschitta*. Diss. Berlin, 1905. L. TECHEN, „Syrisch-hebräisches Glossar zu den Psalmen", *ZAW* 17, 1897, S. 129 ff, 280 ff.

[2]) Freilich ist die Idrimi-Inschrift, wie mir Prof. v. SODEN frdl. mitteilt, orthographisch nicht korrekt. Er hält die oben von mir vorgeschlagene Ableitung für möglich.

[3]) Normal Akkadisch gibt es ein von *aḫu* denominiertes Verb nur im Št-Stamm „sich paaren", „zich zusammentun" (s. *Orientalia* 16, S. 437f).

mag: das zweimalige *in-na-ḫu-u* scheint doch N-Stamm zu sein, und in Jes. vii 2 steht das Qal. Auch dass *ana eli* (Zeile 48: *a-na eli-šu-nu in-na-ḫu-u*) hb. *ʿal* entsprechen soll (Eissfeldt S.25 unten), ist kaum richtig, es sei denn, man denkt an eine Verwechslung von *ʿal* und *el*. Eissfeldt's Deutung von Ps. cxxv 3 scheint zwar dem Zusammenhang gut zu entsprechen, kann doch aber (ebenso wie die anderen zur Bestätigung angeführten Stellen) die neue Bedeutung von *nwḥ* kaum sichern: „Denn nicht *jānūaḥ* der Stab der Gottlosigkeit *ʿal* dem Los der Gerechten, damit nicht die Gerechten in Frevel ihre Hand ausstrecken". Eissfeldt versteht *jānūḥ ʿal* wie Jes. vii 2 als „gemeinsame Sache machen mit" und vergleicht Sir. xiii 1. Übrigens ist auch nicht recht zu verstehen, dass allein schon die Nachricht, dass Aram und Ephraim „in Vertragsbeziehungen getreten" sind, so grosses Erschrecken in Jerusalem hervorruft. Man erwartet eine konkretere Angabe. Nun ist es doch sicher unberechtigt, dass Köhler nach Driver, *JTS* 34, S. 377 (mir nicht zugänglich) das *nāḥā* von Jes. vii 2 in seinem *Wtb* nach einem angeblichen arabischen *anḥā ʿalā* „sich lehnen auf" als „sich stützen auf" deutet. Offenbar hat Driver die Angabe von J. B. Bélot (*Vocabulaire Arabe-Français*, Beyrouth 1893): *anḥā wantaḥā*, Se pencher, S'appuyer d'un côté en marchant (chameau) missverstanden. Gemeint ist doch, dass *anḥā* und *intaḥā* „nach einer bestimmten Seite hin tendieren, einen Drall nach einer Seite hin haben" heisst. Geht man einfach vom Hebräischen aus, so ist ja zunächst bemerkenswert, dass Jes. vii 2 die einzige Stelle ist, wo *nāḥā* ohne direktes Objekt vorkommt. Einmal anerkannt, dass die Ableitung der Verbform von *nwḥ* keinen passenden Sinn gibt, scheint es danach nicht ausgeschlossen, dass *nāḥā* hier gegenüber dem sonstigen hb. Gebrauch in einem ursprünglicheren Sinn verwendet wird. Die gewöhnliche hb. Bedeutung „leiten" scheint, wie offenbar ja auch Köhler annimmt, von der im arabischen *naḥā* „sich in einer bestimmten Richtung bewegen" noch erhaltenen Grundbedeutung des semitischen Verbs abgeleitet zu sein. Der Nomade leitet seine Herde, indem er selbst eine bestimmte Richtung einschlägt [1]). Arab. *anḥā ʿalā* heisst nach Bélot „gegen jemand (militärisch) vorgehen". Will man diese prägnante Bedeutung wegen der Selbstverständlichkeit, mit der Jesaja voraussetzen würde, dass Reṣon von Damaskus zum Zweck eines gemeinsamen Bündnisses

[1]) Die Verba primae Nun sind nicht selten onomatopoietisch, vgl z.B. *nbḥ* „bellen" (*baḥ* machen). Sollte nicht entsprechend *nḥ*' „*hā* rufen" sein? Die Emphatisierung des *ḥ* liesse sich wohl verstehen.

gegen Ahas einen Kriegszug gegen Peqaḥ ben Remaljah unternimmt (Jes vii 4), hier nicht annehmen — wenngleich diese Möglichkeit wohl nicht ausgeschlossen ist —, wird man vielleicht wirklich vermuten dürfen, dass *ʿal* und *el* verwechselt sind, und übersetzen: „Aram ist auf dem Wege nach Ephraim" oder „gerade dabei, in Ephraim einzumarschieren". Die Ersetzung von *el* durch *ʿal* wäre verständlich, sobald *nāḥā* von *nwḥ* abgeleitet wurde.

vii 6 M (*naʿăle ḥōhūdā*) *ūnqīṣennāh wnabqīʿennāh ēlēnū*
J *ūnḥabbērinnūn* (J^{R} *ūnḥabblinnūn*) *ūnšawwēnūn ʿimmannā*
S *wneʿqrīh wneṭrʿīh*
G (pr καὶ κακώσωμεν αὐτὴν L$^{'}$ua) καὶ συλλαλήσαντες αὐτοῖς ἀποστρέψωμεν αὐτοὺς πρὸς ἡμᾶς

S *wneʿqrīh* ist schwerlich = H^{S} *ūnqiṣṣennāh* von *qṣṣ*, wie Warzawski [1]) vermutet. *ʿqr* kommt für *qṣṣ* nicht vor. M *qṣṣ* ist in S *psq* Dt. xxv 12, Jud. i 6f (G ἀποκόπτειν), 2 Reg. iv 12 (G κολοβοῦν) 4 Reg. xvi 17, xxiv 13 (G συγκόπτειν) oder *qṣṣ* 2 Par. xxviii 24 (G κατακόπτειν) Jer. ix 26, xxv 23 (G περικείρειν) xlix 31 (G κείρειν), sonst noch *qlp* 4 Reg. xviii 16, *pšḥ* Ps. cxxviii 4, *tbr* Ps. xlv 9, *bzz* Hab. ii 10. S *wneʿqrīh* dürfte = H^{S} *wnittṣennāh* sein, so *ʿqr* z.B. 2 Reg. x 17, xxiii 7; zu *wneṭrʿīh* vgl. *trʿ* = M *bqʿ* z.B. Gen. vii 11 Ps. lxxviii 13. Dagegen wird J *ūnḥabbērinnūn* aus *ūnṭabbērinnūn* verdorben sein, das HJ *ūnqiṣṣennāh* übersetzte, vgl. Ps. xlv 9 (xlvi 10), wo T wohl nur S stilistisch verbessert: S *qeštāṭā mṭabbar wamṭabbar naizkē* J *qaštā ṭabbar wjiṭraʿraʿ mōrānīṭā*, während *ūnšawwēnūn ʿimmannā* sicher nicht Übersetzung von M *wnabqīʿennāh ēlenū* ist, sondern Doppelung zu *ūnḥabbērinnūn* oder, besser, Ersatz für T^{SJ} *wniṭraʿʿennāh ʿlannā* „und wir wollen sie uns versöhnen". Ähnlich erklärt sich καὶ συλλαλήσαντες αὐτοῖς am leichtesten aus T^{S} *wnitrʿennāh* „und wir wollen mit ihr beraten" = „verhandeln". L$^{'}$ua καὶ κακώσωμεν αὐτήν berührt sich auffällig mit J^{R} *ūnḥabblinnūn*. κακοῦν ist allerdings meistens M *rʿ* O *aḇīš* (vgl Brederek). [2]) *ḥbl* entspricht umgekehrt διαφθείρειν (beide = M *šḥt* Pi Hif). Aber auch κακοῦν kann einmal für *šḥt* stehen Ps cvi 39. Es. drängt sich die Vermutung auf, dass die verwandten Deutungen von GJ aus T^{S} *wntrʿjnh* herausgewachsen sind. Sollte es nicht ursprünglich Doppelübersetzung zu M *wnqjṣnh* sein? Das seltsame *wnabqiʿennāh ēlēnū* von M würde sich dann als Rückübersetzung

[1]) Vgl. oben S. 237 Anm. 1.
[2]) *Konkordanz zum Targum Onkelos*, BZAW *9* 1906.

dieses — inzwischen durch *ʿlannā* missverständlich vermehrten — Zusatzes von T*GSJ erklären [1]).

viii 4 M (*kī bterem jēdaʿ hannaʿar*) *qrōʾ ābī wʾimmī* 1QJes[a] *lqrʾ ʾbjw wʾmw*
G καλεῖν πατέρα ἢ μητέρα
S *lmeqrā abbā wʾemmā*
J *miqrē abbā wʾimmā*

Die Übersetzung von G könnte auf 1QJes[a] zurückgehen, da G solche Suffixe zuweilen nicht übersetzt, aber nicht die von SJ, bei denen sonst selbstverständlich Suffix Suffix entspricht. *abbā wʾimmā* sind typisch aramäische Vokative, die M gut wiedergeben. Sollte nicht G T[G] missverstanden haben?

viii 8 M *wḥālaḵ bīhūdā* G καὶ ἀφελεῖ ἀπὸ τῆς Ἰούδας
S *wneʿbar bajhūdā*
J *wjaʿdē* (L[1]P *wjiʿdē*) *bʾarʿā dbēṯ jhūdā*

αφελεῖν ist sonst nie M *ḥlp* [= (παρ)αλλάττειν, δι-, ἐπ-, ἀπ-, παρέρχομαι]. S *wneʿbar* J[L1 P] *wjiʿdē* entsprechen dagegen M *wḥālaḵ* genau. T[G] wäre *wjaʿbar* oder *wjaʿdē*.

vi 7 M *wsār ʿāwōneḵā* J *wjiʿdōn ḥōbaḵ*
S *dneʿbar ʿaulāḵ* G καὶ ἀφελεῖ τὰς ἀνομίας σου

vii 17 M *lmijjōm sūr ēpraim mēʿal jhūdā ēṯ meleḵ aššūr*
J *lmijjōmā dʾiṯplīgū bēṯ jiśrāʾēl ʿal dbēṯ jhūdā jāṯ malkā dʾattūr*
S *men jaumā dʾaʿbar laprēm men īhūdā malkā dāṭōr*
G ἀφ' ἧς ἡμέρας ἀφεῖλεν Ἐφραὶμ ἀπὸ Ἰούδα τὸν βασιλέα τῶν Ἀσσυρίων

Auch an diesen beiden Stellen erklärt sich ἀφελεῖ und ἀφεῖλεν leichter aus dem Aramäischen als aus dem Hebräischen. ἀφαιρεῖν für *swr* Qal kommt auch noch 3 Reg. xxi (xx)41, Job xxix 9 vor.

viii 7 M *gdōṯāu* J *kēpōhī* (seine Ufer) S *šūraihōn*
G τεῖχος ὑμῶν

M *gdōṯ* sonst richtig S *spārē* Jos. iii 15, iv 18 oder *sēpwāṭā* 1 Chr xii 16 G κρήπης. *gādēr* andererseits, das als H[GS] (*gdērāu*) die gemeinsame Abweichung erklären würde, ist nie G τεῖχος = S *šūrā*, sondern G φραγμός, ἔπαυλις u.ä., S *sjāgā* Jes. v 5, Nu. xxii 24, Ps. lxii 4, lxxx 13, lxxxix 41, Prov. xxiv 31, Eccl. x 8, Nah. iii 16, Esr. ix 9. Dass G 4 Reg. xii 12, xxii 6 M *gōdēr* mit τειχίστης (S *ardeḵlā*) wiedergibt, lässt die Möglichkeit der Erklärung durch gemeinsame hb. Text-

[1]) Zu dieser Möglichkeit vgl. meiner Aufsatz „Die syrolukianische Übersetzung des Buches Jesaja", *ZAW*, 1957, S. 21-54.

vorlage zwar nicht ganz ausgeschlossen erscheinen. Wahrscheinlich ist aber nur T*GS *śprwhj* zu TGS *śwrwhj* verdorben.

ix 3 M *kī eṯ ʿōl subbolō*
G διότι ἀφαιρεθήσεται ὁ ζυγὸς ὁ ἐπ᾽ αὐτῶν κείμενος
S *meṭṭōl dnīrā dšuʿbādhōn*
J *ărē aʿdīṯā jāṯ nīr marwṯēh*

x 27 M *jāsūr subbolō mēʿal šiḵmeḵā*
G ἀφαιρεθήσεται ὁ φόβος αὐτοῦ ἀπὸ σοῦ
S *neʿbar šuʿbādēh men kaṭpāḵ*
J *tiʿdē maḥḥṭēh* (L¹RN *marwṭēh*) *minnāḵ*

xiv 25 M *wsubbolō mēʿal šiḵmō jāsūr*
G καὶ τὸ κῦδος (τὸ κῦρος 231-III; τὸ κῦδρος 96c; ὁ κλοιὸς 538) αὐτῶν ἀπὸ τῶν ὤμων ἀφαιρεθήσεται
S *wšuʿbādēh men kaṭphōn neʿbar*
J *wṭiʿdē minnhōn marwṭēh*

*sōbel** kommt nur an diesen drei Jesajastellen vor. Angesichts der ständigen Übersetzung von J (der S folgt) kann man kaum zweifeln, dass xiv 25 die Lesart von 231-III τὸ κῦρος αὐτῶν, der J *marwṭēh* (bis auf das Suffix) genau entspricht, gegenüber τὸ κῦδος αὐτῶν und den andern Lesarten (einschliesslich 538 ὁ κλοιός, das nur eine intelligente Konjektur darstellt) ursprünglich ist. Zu x 27 schlägt Fischer (*BZAW* 56, 1930, z.St.) vor φόβος < φόρος. Aber weil Jes. liii 11 M *jisbōl* = ἀνοίσει und 2 Chr. ii 2, 18, xxxiv 13 *sabbāl* = νωτοφόρος ist, kann man doch nicht gut annehmen, dass Jes-G hier *sōbel* mit φόρος wiedergegeben habe. φόρος ist in G = M *mas*. In T*GJ wird *mrth* (*māruṯēh*) defektiv geschrieven gewesen sein. Das Waw wurde übergeschrieben und verursachte TG *mwr(')th* (*mōrāṯēh*). *mōrāṯā* (*mwr'ṯ'* „Furcht") kommt (als hb. Lehnwort) im Ja. vor. Ob auch ix 3 ὁ ἐπ᾽ αὐτῶν κείμενος = TG *dimsām ʿlēhōn* (vgl. Sp *dhw' msm ʿl ṣwrjhwn*) aus einem aus *mrwth* entstandenen *mrjmh* herausgedeutet ist (vgl xiv 13 M *ārīm kiss'ī* G θήσω τὸν θρόνον μου J *ăšawwē kursē malkūṯī*)? Der ursprüngliche Zusammenhang zwischen J und G zeigt sich überigens noch x 27, wo J *minnāḵ* G ἀπὸ σοῦ für M *mēʿal šiḵmeḵā* doch offenbar an der Übersetzung *marwṭēh* für *subbolō* hängt. xiv 25, wo J ebenfalls nur *minnhōn* hat, wird G ἀπὸ τῶν ὠμων aus M hereinrezensiert sein.

xiii 22 M *wʿānā ijjīm bʾalmnōṯāu*
G καὶ ὀνοκένταυροι ἐκεῖ κατοικήσουσι

S *wne'njān sīrēnās bsāḥrāṯhōn*
J *wjinṣ̄pūn ḥāṭūlīn* (Wildkatzen) *bb̄īrānjāṯhōn* H^{SJ} *b'armnōṭ̄au.*

G ἐκεῖ ist keine Übersetzung von *b'almnōṭ̄au*, das G offenbar nicht las, sondern Ergänzung (aus V. 21). Für G κατοικήσουσι hat man eine Ableitung von *'wn*, der supponierten Verbalwurzel von *mā'ōn* „Aufenthalt", vermutet (Dillmann, Fischer z.St., G. R. Driver, *Gaster Anniversary Volume*, London 1926, S. 80-82). BH schlägt *wšāk̄nū* vor, das dann aus V. 21 ergänzt wäre. Wahrscheinlich ist aber nur in T^{G} *jṭīb̄ūn* als *jēṭb̄ūn* aufgefasst worden. In J entspricht M *'nh* „antworten" *ăṭīb̄* und M *jšb* J *jtb*.

xxxiv 1 M *ūl'ummīm haqšīb̄ū* G καὶ ἀκουσατε ἄρχοντες
S *wṣūṭ̄ēn emmwāṭ̄ā* J *ūmalkwāṭ̄ā aṣīṭ̄ā*

xli 4 M *ūl'ummīm jaḥălīp̄ū kōḥ*
G οἱ γὰρ ἄρχοντες ἀλλάξουσιν ἰσχύν
S = M J *ūmalkwān jōsp̄ān ḥēl*

xliii 4 M *w'ettēn... l'ummīm taḥaṯ napšek̄ā*
G καὶ δώσω ... ἄρχοντας ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς σου
S = M J *ūmsarīṯ... malkwāṭ̄ā ḥlāp napšāk̄*

xliii 9 M *wjē'āsp̄ū l'ummīm* G καὶ συναχθήσονται ἄρχοντες
S = M J *wjitqārb̄ān malkwān*

li 4 M *ūl'ummī* (12 MSS *ūl'umm̄īm*) *ēlai ha'ăzīnū*
G καὶ οἱ βασιλεῖς πρός με ἐνωτίσασθε
S = M J *ūk̄ništī lp̄ulḥānī aṣīṭ̄ā*

M *l'um* ist sonst ἔθνος, λαός und φυλή (φυλή nur Prov. xiv 36), in Jes. ἔθνος xvii 12f, lv 4, lx 2. J hat für *l'ummīm* in Jes, ausser li 4 immer *malkwāṭ̄ā* bzw *malkwān*. Ebenso übersetzt O Gen. xxv 23, xxvii 29. Es handelt sich also um ein festes Äquivalent, das das Grundwort zwar etwas freier (z.B. als S, die immer *emmwāṭ̄ā* bietet), aber doch durchaus zutreffend wiedergibt; das kann man von G ἄρχοντες und βασιλεῖς nicht sagen [1]). Aber li 4 drängt sich eine sehr einfache

[1]) Seeligmann, der meint, dass *l'um* ἄρχων oder βασιλεύς heissen kann, beruft sich (*The Septuagint Version of Isaiah*, Leiden 1948, S. 51) mit Unrecht auf O und Talm. b.Ab. Zara 2b. Es heisst immer *malkūtā*, nicht *malkā*. Natürlich besteht ein Zusammenhang zwischen der Targum-Septuaginta-Übersetzung und den exegetischen Auffassungen des Talmuds. Aber das Abhängigkeitsverhältnis ist doch zweifellos umgekehrt als etwa Kaminka annimmt (*HUCA* 8/9, 1931/32, S. 171, Anm. 8), wenn er zum Beweis, dass die Übersetzung der G in Jes xxxiv 1, xli 1, xliii 4, ebenso wie Pseudojonathan Gen. xxv 3 *rēšē ummīn* M *ūl'ummīm* und Dt. xxix 9 *ammarklē šib̄ṭ̄ēk̄on* M *šib̄ṭ̄ēk̄em* auf die jüdische exegetische Tradition des

Erklärung auf: T*G *mlkwn* wurde *mlkjn* gelesen, und dieses, als der hier allerdings vorauszusetzende alte Vokativ im status absolutus ausser Gebrauch kam, in *malkj*' — G hat ο ἱ βασιλεῖς — verbessert. Das Aramäische hat hier wahrscheinlich erst später eingewirkt als an den andern Stellen. Dort setzt G für T*G nämlich nicht nur ein gegenüber J *malkwān* älteres Äquivalent für M *l'ummîm* sondern xxxiv 1 auch noch den status absolutus für den Vokativ voraus. T*G las an den vier Stellen *rēšwān* und TG *rēšīn* bzw *rēšajjā*. *rēš* ist das alte syropalästinische Äquivalent zu ἄρχων Nu. iv 46. (Sonst hat Sp immer *'rkwn*).

xliv 4 M *jiblē maim* G παραρρέον ὕδωρ
S *tappē dmajjā* J *nigdīn dmajn*

Dass G das Wort, das er in seiner Vorlage vor dem Äquivalent für ὕδωρ fand, als Adjektiv auffasst, ist nach allem was wir wissen, in jedem Fall ein Übersetzungsfehler. Wahrscheinlich war in TG das *d* vor *mjjn* ausgefallen, und G las *nāgdīn main*.

Diese Erscheinungen zwingen die Frage zu stellen, ob nicht vielleicht Jes-G nur eine Superversion eines ägyptisch-aramäischen Targums ist, die möglicherweise ohne Zuziehung des hebräischen Textes angefertigt wurde. Vor einem reichlichen halben Jahrhundert hat sich bereits A. Scholz einmal recht gründlich mit der Frage beschäftigt. Er glaubte die Septuagintatargum-Theorie wegen der in Jes-G nicht seltenen griechischen Nachahmungen hebräischer Wörter ablehnen zu müssen [1]). Aber hier ist grosse Vorsicht am Platze. Zunächst können die reinen Transskriptionen wie z.B. xxxix 2 τὸν οἶκον τοῦ νεχωθά M *et bēt nkōtō* (*nkth*), wo *nkth* als Eigenname aufgefasst ist (JS richtig *bēt ginzōhī* und *bēt gazzēh*), nichts für die Benutzung des hb. Textes durch G beweisen, denn solche Aus-

---

hebräischen Textes zurückgeht, Talm.b. Zebachim 102a zitiert: *ēn hālōm illā malkut* (zu 2 Sam. vii 18, wo der seines Königtums eben sicher gewordene David im Gebet sagt: *mī ānōkī...ki hābī'ōtanī 'ad hālōm*). Zweifellos wird hier die Lesart *hall'um* vorausgesetzt. Aber die Wiedergabe von *l'ummīm* durch O J G leitet sich doch gewiss nicht aus dieser kuriosen Erklärung der 2 Sam.-Stelle her, die vielmehr ohne Zweifel erst dadurch möglich wurde, dass man auch den Singular *l'um* mit *malkūtā* zu übersetzen versuchte wodurch sich die Bedeutung des ursprünglich nur für den Plural gedachten Terminus vollkommen verschob.

[1]) *Die Alexandrinische Übersetzung des Buches Jesaja*, (Rektoratsrede) Würzburg 1880, S. 9f u. 43. Zu den Anklängen griechischer Wörter an ihre hb. Äquivalente vgl. auch Fischer, *BZAW* 56, 1930, S. 10 und H. St. Thackeray, *A Grammar of the OT in Greek according to the Septuagint*, London 1909, S. 37.

drücke mögen sehr wohl bereits von T^G aus seiner hb. Vorlage als Transskriptionen übernommen worden sein. In der Tat spricht ja manches dafür, dass die Transskriptionen in G eine aramäische Stufe passiert haben, so vor allem die in G, wie es scheint, ursprüngliche Weise, die hb. Pluralendung *-īm* als -ιν, -ειν wiederzugeben, vgl. in Jes. vi 2 G^S A 544 Sa und vi 6 G^{Sc} B* 544 Sa. σεραφ(ε)ιν xxxvii 16 G^S B* Sa χερουβ(ε)ιν und xlv 14 G^{Sc} Qtxt 87* 239′ 407 410 Tert σεβω(ε)ιν und G^{S*} 106 36*-93-233 309 Sa Hil σαβα(ε)ιν, während die übrigen Handschriften an diesen Stellen -(ε)ιμ bieten, das ZIEGLER jedoch mit Recht als Frucht jüngerer Hebraisierungsbemühungen in den Apparat verweist [1]). Diese Eigentümlichkeit lässt sich schwerlich befriedigend durch die Beobachtung erklären, dass My und Ny für Mem und Nun am Wortende auch sonst wechseln [2]). Die Regemlässigkeit, mit der gerade bei der maskulinen Pluralendung das Ny erscheint, lässt keine andere Deutung zu, als dass es sich hier um die aramäische Endung handelt [3]). Gegen die Annahme SEELIGMANN's, dass H^G, wie das später im Mittelhebräischen üblich wurde [4]), *-īm* und *-īn* promiscue gebrauchte, spricht, dass die Qumrantexte

---

[1]) Vgl. I. L. SEELIGMANN *The Septuagint Version of Isaiah*, Leiden 1948, S. 65, Anm 40, wo er zu vii 8 O 51* 407, 88, 46 cl^{p} 534 *ra(a)s(e)im* bemerkt, hier zeige sich "the thoughtless manner in wich the termination ειν was corrected into ειμ". Ganz in der gleichen Weise ist die handschriftliche Überlieferung an den beiden andern Stellen vii 1, viii 6 geteilt, wo Rezin in Jes-G vorkommt. vii 1 hat 233 ραασωμ im Text und ραασιμ am Rand. Man wird deshalb mit der Konstatierung gedankenloser Korrekturen vielleicht vorsichtig sein müssen. Möglicherweise zeigt sich hier nur die Auswirkung eines von C. KÖNNECKE, wie es scheint richtig gesehenen Gesetzes, dass Schluss-Nun (in betonter Silbe?) gern als My erscheint (s. S. 246 Anm. 1).

[2]) Vgl. Z. FRANKEL, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig 1841, S. 98, R. HELBING, *Grammatik der Septuaginta*, Göttingen 1907, S. 28f, J. FISCHER *Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch*, Altt. Abh. Heft 10, Bd. 2, Münster, 1924, S. 4. Auf eine griechische Aussprachentwicklung (a phonetic process that is entirely regular in Greek), die E. A. SPEISER, *JQR* 23, 1932/33, S. 257 — neben der aramäischen Pluralendung — als mögliche Erklärung in Erwägung zieht, lässt sich diese nur bei den Transskriptionen auftretende Eigentümlichkeit auf keinen Fall zurückführen. Die seltenen Beispiele für Wechsel zwischen My und Ny, die THACKERAY, *Grammar of the OT in Greek*, § 7, 18, S. 106 (πάθμη für φάτνη, πεφατμωμένα für πεφατνωμένα usw) und ZIEGLER in der Einleitung zu seiner Ez.-Ausgabe (S. 72) gibt, sind ganz anderer Art. Graphische Verwechslung der griechischen Buchstaben (E. BRONNO, *Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus*, Leipzig 1943, S. 435) kommt für die Masse der Fälle aber gewiss ebensowenig in Frage.

[3]) Vgl. E. A. SPEISER, *JQR* 23, 1932/33, S. 257, I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah*, Leiden 1948, S. 65.

[4]) H. L. GINZBERG, *MGWJ* 77, 1933, 421f. I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah*, Leiden 1948, S. 65.

regelmässig *-īm* schreiben. Im übrigen scheinen die G-Übersetz Schluss-Nun in betonter Silbe eher umgekehrt als My gehört haben [1]). Ob die Transskriptionsformen auf -(ε)ιν wirklich aus stammen oder etwa zu der Kategorie der aramaisierten hebräisch Fachausdrücke gehören (vgl. unten, S. 249), lässt sich aus Jesaja alle nicht mit Sicherheit entscheiden.

Eine gräzisierte Transskription liegt wohl xxxii 5 vor: M *šō*ʿ G σι S *pārōqā* J *taqqīpīn* S′ σωτήρ Th′ ἔπαρσις. *šō*ʿ „edel", „vornehm" find sich nur noch Job xxxiv 19f (cj), wo in G τιμὴν θέσθαι und κεκραγέ (so häufig für M *šw*ʿ) zu entsprechen scheinen. G bzw TG hat si Jes. xxxii 5 wie auch sonst bei seltenen Wörtern zuweilen mit d Transskriprion geholfen [2]). Die ursprüngliche Transskription m σουα (vgl. M *šū*ʿ Gen. xxxviii 2, 12 G σουα) gelautet haben. Ande Beispiele von Scholz sind aus verschiedenen Gründen nicht übe zeugend [3]). xxi 4 M *pallāṣuṭ bi*ʿ*ăṭāṭnī* G καὶ ἡ ἀνομία με βαπτι ist βαπτιζει sicher = HG *ṭbā*ʿ *āṭnī*, vgl. Ex. xv 4, wo G M *ṭb*ʿ mit καταπο τίζειν wiedergibt (sonst διαδύνειν 1 Reg. xvii 49, πηγνύναι Job xxxviii ἐμπηγνύναι Ps. ix 15, ἐδράζειν Prov. viii 25, καταλύειν Jer. xxxviii 2 und xxxvii 24 M *mrōm qiṣṣō* G εἰς ὕψος μέρους (μέρος 26 OII 7 403) hat *mrōm* mit μέρος nichts zu tun. Dass xxiv 17 G φόβος βόθυνος καὶ παγίς die Anfangsbuchstaben der Worte in M *paḥ wāpaḥaṭ wāpaḥ* nachzuahmen scheint, ist Zufall. Alle drei Äquivalen sind die gewöhnlichsten in G.

Als Beweis für den Einfluss des Hebräischen auf G können fern alle diejenigen Anklänge nicht gelten, bei denen wahrscheinli oder doch wenigstens möglich ist, dass TG den Wortstamm v M beibehielt.

xiii 21 M *wrābṣū šām ṣijjīm ūmāl'ū bāttēhem ōḥīm*
G καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ θηρία καὶ ἐμπλησθήσονται αἱ οἰκία ἤχου (ἤχων Tht = Th′; A′ τυφώνων; S′ ὠίμ)
S *ellā nerbʿān tammān ḥaiwāṭā wneṭmlōn bāttaihōn bnāṭ qālē*
J *wjišrjān tammān tāmwān wjiṭmlōn battēhōn ōḥjān*

Die beiden Bedeutungen von *ṣī* waren in G fast unbekannt; richt nur Jes. xxxiii 21 πλοῖον, Jes. xxxiv 14 δαιμόνια, und Jer. xxvii(l)

[1]) C. Könnecke, *Die Behandlung der hebräischen Namen in der Septuaginta*, P gramm des Königlichen und Gröningschen Gymnasiums zu Stargard, 18 S. 16, führt als Beispiele auf G μαδιαμ = M *midjān*, G εδεμ = M *ʿeden*, G γεσεμ M *gōšen*, δασεμ = *resen*, εγλωμ = *ʿeglōn*.

[2]) Vgl H. B. Swete *Introd. to the OT in Greek*, 1914 S. 324f. F. X. Wut *BWAT*, 2. Reihe, Heft 9, 1915, S. 51ff.

[3]) *A.a.O.* S. 43, vgl S. 1, Anm. 2.

δάλματα. Sonst hat sie ἐξέρχεσθαι Nu. xxiv 24, ἐκπορευεσθαι
)an. xi 30, σπεύδοντες Ez. xxx 9, πίπτειν Jes. xxiii 13, 'Αιθίοπες
s. lxxii 9, lxxiv 14. In S steht es nicht besser. Ihre Übersetzungen
eigen zugleich wieder den engen Zusammenhang mit G: *šēḏē* Jes.
xxiv 14, *sīrēnās* Jer. l 39, *npq* Nu. xxiv 24, *mašrjātā* Dan. xi 30, *msarhbā-*
t Ez. xxx 9, *rūḥā* Jes. xxiii 13, *gezrāṭā* Ps. lxxii 9, *'aššīnā* Jes. xxxiii 21,
s. lxxiv 14. Auf die targumischen Äquivalente kann man wohl ver-
chten. Die Art des Zustandekommens ist bei vielen Übersetzungen
on G und S gänzlich unklar. Beispiele wie ἐξέρχεσθαι, *gezrātā*,
e deutlich hebräische Deutungen voraussetzen (*jṣ'*, *ijjīm*), recht-
rtigen doch aber den Versuch, auch hinter den andern mehr als
osse Produkte des blinden Ratens der Übersetzer zu finden. Für
s. xiii 21 schlägt nun FISCHER ansprechend vor, G verstehe M *ṣijjīm*
s syr *zjwn* = griech. ζῳον, das freilich nur einmal bezeugt zu sein
heint, vgl. BROCKELMANN *Wtb* (*Thes. Syr.* führt es nicht auf). Ist
as richtig, so fällt auf, dass G nicht ζῳα bietet, sondern θηρία.
ollte nicht T*G *ṣijjīn* transskribiert haben, das in TG bereits als
wāṭā (bzw *ḥēwān*) gedeutet war? Einen ähnlichen Entstehungsgang
önnte man für G ἤχου = M *ōḥīm* (Hapaxlegomenon) annehmen,
as J einfach übernimmt (auch im Aramäischen scheint es Hapax-
gomenon zu sein): T*G *ōḥīn* wurde *ēḥīn* gelesen und als *ēḵīn* (vgl.
r *ēḵos* und *ēḵā Thes. Syr.*) oder sofort als *bnāṭ qālā* gedeutet (*bat*
lā entspricht Sap. xvii 18 G ἠχώ). Überhaupt muss man aber damit
chnen, dass einzelne Wörter in M, und zwar nicht nur von Griechen
zw Leuten, die ins Griechische übersetzten, als griechische Fremd-
örter im Hebräischen angesehen wurden. Vgl. dazu A. BAUMTSARK,
riens Christianus, 3. Serie 6, 1931, S. 172 ff, J. FISCHER, *BZAW*,
, 1930, S. 10 und meinen Aufsatz „Die Peschitta zu Jesaja zwischen
argum und Septuaginta", *BIBLICA* 38, 1957, S. 185-199 u. 321-335.

v 19 M *kneṣer* G ὡς νεκρός S *aḵ nurbā* J *kjaḥaṭ*
S' ὡς ἔκτρωμα (nach 710 Hi Eus)
Th' ὡς βλαστός (nach 710 Hilat)
A' ἰχώρ A' *quasi sanies* (nach Hi) A' ὡς ἀκρεμών (nach 710)

CHOLZ hält G νεκρός für eine Nachahmung von M *neṣer*. Aber da
J offensichtlich *knēpel* (= ἔκτρωμα Job iii 6, Eccl. vi 3) lesen und
' ἰχώρ und *sanies* sicher mh *neṣel* voraussetzt (vgl. BH), kann man
nicht für unmöglich halten, dass G *nēpel*, oder, da das sonst nie
κρός ist, *nbēlā* vor sich hatte (so Dt. xxviii 26, Jer. vii 33, ix 22,
x 7). Wenn νεκρός die Gräzisierung einer ursprünglichen Trans-

skription νεσρ (Wutz, *BWANT*, 2. Reihe, Heft 9, 1925, S. 49) oder νεσερ (Fischer, *BZAW*, 56, 1930, z. St.) wäre, wäre der Schluss praktisch unumgänglich, dass S′J und A′ nach G konjizieren, denn *neṣer*, das auf Nebukadnezar anspielt, ist in M sicher ursprünglich. In jedem Falle beweist die Stelle nichts gegen das Septuagintatargum.

xxiv 19 M *pōr hiṯpōrrā* G καὶ ἀπορίᾳ ἀπορηθήσεται
S *wamdāl tdūl* J *mnād tnūd*
Th′ καὶ διασκεδάσει διασκεδασθήσεται

Dass G sich an M anlehnt, lässt sich kaum bestreiten (vgl. Scholz, S. 43). Aber G könnte ähnlich in T^{G} gelesen haben. Ja. *parpar* und syr. *parpar*, *etparpar* beweisen, dass der Stamm gut aramäisch ist. Im übrigen bleibt wieder die Möglichkeit offen, dass schon der aramäische Übersetzer griechisch deutete.

xxxv 6 M *wṯārōn* (*lšōn illēm*)
G καὶ τρανὴ ἔσται (und deutlich wird sein)
S* καὶ τρανήσεται (das Verb nur hier im Griechischen) A′ αἰνέσει
S *wneṯpšeṯ* J *wīšabbaḥ*

Da G (auch Jes-G) M *rnn* sonst durchaus richtig zu übersetzen weiss (in der Hauptsache entsprechen εὐφραίνεσθαι und ἀγαλλῖασθαι), möchte man die seltsame Übersetzung mit dem nicht weniger befremdenden *wneṯpšeṯ* von S in Zusammenhang bringen, das M *trn* offffenbar als *tōren* „Mastbaum" versteht und entsprechend deutet. Das gilt wohl auch, wenn *eṯpšeṯ* hier wirklich „sich lösen" heisst, wie *Thes. Syr.*, Brockelmann, *Wtb*, und offenbar auch Warzawski [1] annehmen. Die Deutung von G wird noch leichter verständlich, wenn sie in T^{G} *trn*′ las (*turnā* „Mastbaum" oder *tirnē* „wird sinnen"), für das ihr die eigene Sprache einen guten Sinn anbot.

lv 3 M *ḥasdē dāwīd* G τὰ ὅσια Δαυίδ S′Th′ τὰ ἐλέη
S *ṭaibūṯēh ddāwīd* J *ṭāḇwāṯ dāwīd*

In dieser von Fischer (*BZAW* 56, 1930, S. 10) beigebrachten Stelle handelt es sich bei τὰ ὅσια sicher nicht um einen Anklang ans Hebräische in G, sondern entweder um die Übersetzung einer aramäischen Verderbnis in H^{G} (*ḥsjj* aus *ḥsdj*), oder, wahrscheinlicher, um die Übersetzung der gleichen Verderbnis aus T^{G}. *ḥesdā* wird in S (Gen. xxxi 21, Ruth ii 10, iii 10, 2 Sam. vii 15, 1 Chr. xix 2) ebenso wie *ḥisdā* in O (Gen. xxxii 14, xxxix 21, Dt. vii 9, 12) einigemale für

[1] *A.a.O.* z. St. (oben S. 237, Anm. 1).

M *ḥesed* gebraucht (die gewöhnliche Übersetzung ist bei beiden *ṭjbwt'*, vgl. BREDEREK und *Thes. Syr.* zu *ṭaibūṭā*). *ḥasjā* entspricht ὅσιος, vgl *Thes. Syr.*

lvii 14 M *miḵšōl* G σκώλα
S *tuqlāṭā* J *taqlaṭ raššī'ajjā*

σκώλον kommt noch einmal 2 Chr. xxviii 23 für M *haḵšil* vor. Das ändert nichts an der Tatsache, dass es den hebräischen Stamm nachahmt. LIDDELL-SCOTT nimmt es (nach SCHLEUSNER) = *skandalon*, da es auch zuweilen für M *mōqēš* steht Ex. x 7, Dt. vii 16, Jud. viii 27, und bei A'S'Th' Prov. xviii 7 und A'Ps. lxviii (lxix) 23. Sonst heisst es (τὸ σκῶλον = τὸ σκῶλος = ὁ σκώλωψ) im Griechischen aber „spitzer Pfahl", „Dorn". Dieselbe Bedeutung ist sicher an den G- und A'S'Th' -Stellen anzunehmen, vgl. Jud. xi 35 εἰς σκῶλον ἐγένου ἐν ὀφθαλμοῖς μου (A). Neben *tql* gibt es im Ja., Syp, und Syr auch dem Stamm *kšl*, syrisch auch *kešlā*, *maḵšōlā* (= sp *mkšwl*). σκῶλον könnte also vielleicht auch ein aramäisches *kišlā* nachahmen. Interessant ist, dass Job vi 4 Sp^{Clim} für G (βέλη κυρίου) κεντοῦσί με *mkšljn lj* liest. Dieses Pael ist wohl von einem auch für das Syropalästinische anzunehmenden *kšl'* denominiert, das konkret „spitzer Stein, Dorn, Splitter" geheissen haben mag, vgl. *Thes. Syr.*, der zu *kešlā* für eine Stelle die Bedeutung *scopulus* (Klippe) gibt.

Einige weitere Beispiele bei SCHOLZ zeigen nur, dass keineswegs alle griechischen Wörter, die an ihre hebräischen Äquivalente anklingen, bewusst vom Übersetzer unter diesem Gesichtspunkt gewählt worden sind, und dass man zwischen verschiedenen Arten von Anklängen sorgfältig unterscheiden muss. So ist zum Beispiel σίκερα wie πάσχα, γ(ε)ιώρας und νάβλα ein Septuagintafremdwort aus dem Aramäischen [1]), das bis auf vier Stellen (1 Reg. i 15, Mich. ii 11 μέθυσμα, Ps. lxviii 15, Prov. xxxi 4 οἶνος) immer für M *šēḵār* steht. παλάτη, das M *dbēlā* an allen Stellen entspricht (1 Reg. xxv 18, xxx 11, 4 Reg. xx 7, 1 Chr. xii 40, Jes. xxxviii 21), ist wohl ebenfalls ein semitisches Fremdwort im Griechischen [2]). Es kann sich wiederum ebensogut auf das aramäische *dbiltā* in T^{G} beziehen. SCHOLZ stellt G ἄρα mit M *ālā* (Fluch), μισεῖν mit *m's* [3]), κράζειν mit *qr'* zusammen.

[1]) H. ST. J. THACKERAY, *A Grammar of the OT in Greek*, London, 1909, S. 34ff.
[2]) Schon bei Herodot bezeugt.
[3]) Jes. xxxiii 15, liv 6, Prov. xvi 3. Sonst entspricht—neben vielen anderen Äquivalenten — ἐξουδενεῖν und ἀπωθεῖν. Hier könnte also wirklich ein Anklang vorliegen. Aber S, die sonst, wie es scheint, fast immer *aslī* gebraucht Jes. v 24, vii 15f., viii 6, xxx 12, xxxi 7, xxxviii 8, xli 9, Jud. ix 38; 1 Reg. x 19, xv 26, xvi 1; 4 Reg. xvii 15,20; Ps. lxxvii 65; Hos. iv 6, ix 17, Am. v 21, hat Jes. xxxiii 15 ebenfalls *sn'*.

Mit gleichem Recht kann man zu *qr'* auch καλεῖν und κηρύσσειν nennen und *ntn* mit διδόναι und τιθέναι oder *har* mit ὄρος vergleichen [1]). Alle diese Wörter werden ganz regelmässig verwendet und sind meistens die einzigen, die als Wiedergabe ihres hebräischen Äquivalents überhaupt in Frage kommen. Für die Abhängigkeit G's vom hebräischen Text sind nur solche griechischen Wörter beweiskräftig, die die Bedeutung des hebräischen Grundworts klar verbiegen und denen zugleich kein dem hebräischen gleichstämmiges und gleichbedeutendes aramäisches Wort entspricht. Im Buch Jesaja kommen dafür zwei Beispiele in Frage: lxv 8 G ῥώξ (Beere) = M *tīrōš*, für das G (auch Jes.-G xxiv 7, xxxvi 17, lxii 8) sonst immer οἶνος setzt (nur Hos. iv 11 μέθυσμα) [2]), und ἡττᾶν viii 9, xx 5, xxx 31, xxxi 4, 9, li 7 als nur in Jes.-G gebrauchtes Äquivalent zu M *ḥtt* [3]). Aber wie ein Vergleich der Äquivalente zu *tīrōš* in S zeigt, beruht die Deutung von G in Jes. lxv 8 schwerlich auf dem Gleichklang mit dem Hebräischen. In S ist nämlich zwar auch *ḥamrā* die häufigste Übersetzung Jes. lxii 8, Gen. xxvii 28, 37, Dt. vii 13, xi 14, 2 Chr. xxxi 5, Neh. v 11, Ps. iv 8, Prov. iii 10, Jer. xxxi 12, Hos. ii 8 (ich gebe nur Beispiele), aber eigenartigerweise entspricht bei ihr nicht nur zuweilen *mešḥā* Jes. xxxvi 17, Nu. xviii 12, sondern sogar *ʿb̄ūrā* (frumentum) Jes. xxiv 7, *ādšā* (fructus) Jud. ix 13, und *ebbā* (fructus) 4 Reg. xviii 32. Wenn sie daher Jes. lxv 8 G genau entsprechend *ṭōṭīṭā* bietet, so darf man doch gewiss annehmen, dass sich der Übersetzer, da sich diese Deutung von selbst anbot (M lautet *ka'ăšer jimmāṣē hattīrōš bā'eškōl*), einfach von seiner Tradition leiten liess [4]). In S hat sich hier also einmal eine gegenüber G noch reichere und weniger ausgeglichene ältere Übersetzungstradition erhalten, von der in G nur Jes. lxv 8 ein Rest erhalten geblieben ist. Es bleibt also M *ḥtt* = ἡττᾶν. Dieses Verb wird in G fast ausschliesslich vom Jesaja-Übersetzer verwendet [5]), aber nicht nur für *ḥtt*, sondern auch für

[1]) Weitere Beispiele wären ἀλαλάζειν, ἀλαλαγμός, ὀλολύζειν, ὀλολυγμός = M *helil, jlālā* (vgl. ja. *jll* Pa u. Af, *jlaltā*, syr *ailel, ilaltā*); κωλύειν = M *klʾ* (vgl ja. syr. *klʾ*); μῶμος = M *mūm, mʾūm* (vgl ja. syr *mūmā*), Thackeray, S. 37f. Aus solchen Entsprechungen hat man wahrscheinlich die ausgefalleneren „etymologischen" Übersetzungen gerechtfertigt.

[2]) ῥωξ steht noch einmal Jes. xvii 6 für M *nōqēp̄* (xxiv 13 M *knōqēp̄* G ὃν τρόπον ἐάν τις καλαμήσηται = H^{G} *kinqōp̄*), sonst nur noch Lev. xix 10 für M *pereṭ*.

[3]) Sonst am häufigsten πτοεῖν (19 mal), ἐκφοβεῖν (6 mal), δειλιάζειν (4 mal), συντρίβειν (2 mal). Beide Beispiele stammen von Fischer, *BZAW* 56, 1930, S. 10.

[4]) O und Jes-J haben immer *ḥamrā*. Nur Jes. lxv 8 gibt J eine merkwürdige Deutung: *kmā d̄'ištkaḥ nōḥ zakkai bd̄ārā dṭōp̄ānā*.

[5]) Sonst nur noch 3 Reg. xvi 22 (om BNgjnuvxy b i o c_2e_2) Sir. xix 24 (Var. ἠλαττωμένος), Jer. xxxi (xlviii) 1 (om B), Dan. G vi 5(6). Es gehört zu seinen Lieb-

dqr Nif xiii 15, *mss* Nif xix 1, (vgl xxxi 8 M *mas* G ἥττημα), *bgd* xxxiii 1 und *rš*ᶜ Hif. liv 17 [1]), ein Umstand, der die Möglichkeit, dass ἡττᾶν auf *ḥtt* anspielt, zwar nicht gänzlich ausgeschlossen erscheinen lässt, aber doch nicht gerade begünstigt. Es ist sehr wohl denkbar, dass die besondere Auffassung von *ḥtt* bereits auf TG zurückgeht, dessen Sprachgebrauch freilich nicht mit dem von SJ identisch gewesen sein kann, die für M *ḥtt* und *šbr* gleichermassen *thr* verwenden [2]), während Jes-G — der gewöhnlichen Übersetzungsweise von G entsprechend — M *šbr* im allgemeinen mit συντρίβειν wiedergibt.

Neben diesem eigenartigen etymologisierenden Zug in der Übersetzungsweise von G kommen als Anzeichen für die Benutzung des hebräischen Textes jene Semitismen in G in Frage, die deutlich Hebraismen und keine Aramaismen sind. Von den zahlreichen Beispielen, die THACKERAY in seiner Grammatik S. 39-55 aufführt, sind die meisten für unsere Frage irrelevant, weil schwer abzuschätzen ist, in welchem Masse TG selbst hebraisierte. Nur ἐνωτιζειν, das, da es im Griechischen sonst noch nicht nachzuweisen ist, eine ad-hoc-Neubildung zur Wiedergabe von *he'ĕzīn* zu sein scheint, wäre hier vielleicht zu nennen. Es ist jedoch zu bedenken, dass ἀκροᾶσθαι zur Verfügung gestanden hätte, das ausser in Sap. i 10, Si. vi 35, xiv 23, xxi 24 nur einmal Jes xxi 7 für *hiqšīḇ* vorkommt. Es ist doch wohl nur Zufall, dass es in den Papyri noch nicht aufgetaucht ist. Für andere Verben ausser *he'ĕzīn* kommt es selten vor, so dreimal für *hiqšīḇ* Job xxxiii 31, Jer. viii 6, xxiii 18 und einmal für *šm*ᶜ Jes. xliv 8. SJ haben *ṣāṭ* und *aṣīṭ*, dem wohl προσέχειν am besten entsprochen hätte. *he'ĕzīn* ist aramäisch nicht bezeugt. Doch ist damit vielleicht nicht von vornherein ausgemacht, dass es es nicht gegeben hat. In den erhaltenen Texten war kaum Gelegenheit, es zu verwenden [3]), und die im älteren Aramäisch so zahlreichen Kanaanismen lassen eine derartige Möglichkeit durchaus offen [4]). Übrigens ist

---

lingswörtern, vgl. FISCHER, *BZAW* 56, 1930, S. 4, J. ZIEGLER, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias*, Altt. Abh. Bd 12, Heft 3, 1934, S. 197.

[1]) Umgekehrt ist *ḥtt* zweimal ἐκλείπειν vii 8, li 6 ebenso noch Jer. xiv 4.

[2]) viii 12, xiv 5,29, xxviii 13, xxxviii 13 (om S) xlii 3, xlv 2, lxi 1, xxi 9 hat J *daqdaq*.

[3]) Im Aḥikar-Roman wird einmal *qšḥ* Haf und *ṣwt* Haf parallel gebraucht, Ah 57 bei A. COWLEY *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, 1923, S. 214.

[4]) Herr Dr. E. JENNI macht mich freundlicherweise darauf aufmerksam, dass P. LEANDER, *Laut- und Formenlehre des Aegyptisch-Aramäischen* (Göteborgs Högskolas Årsskrift 34) Göteborg 1928, § 2h, u. § 10b (dort weitere Literatur) den Eigennamen *jdnjh* als *j'dnjh* „jhwh hört" deutet. Für diese Ableitung spricht das Nebeneinander von *j'znjh* und *j'dnjh* in COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth*

bewerkenswert, dass G *he'ĕzīn* an einer Reihe von Stellen mit προσέχειν übersetzt Dt. i 45, xxxii 1, Ps. lxxvi 1, lxxvii 1, lxxix 1, cxl i, Jes. i 10.

Bei unserer mangelnden Kenntnis des ägyptisch-aramäischen Wortschatzes und angesichts der Tatsache, dass es vorläufig in den meisten Fällen unmöglich ist, das Vokabular des Jes-G zugrundeliegenden Targums festzustellen, liegt keine zwingende Ursache vor, aus den besprochenen Beispielen den Schluss zu ziehen, dass der griechische Jesaja-Übersetzer auch den hebräischen Text zu Rate gezogen hat. Andererseits ist freilich auch der Beweis, dass er sich ausschliesslich auf T^G gestützt hat, fürs erste nicht mit Sicherheit zu führen. Um diese Frage zu entscheiden, wird noch viel Arbeit nötig sein. Wir brauchen vor allem dringend kritische Ausgaben von Peschitta und Targum und vollständige Konkordanzen dazu.

Century B.C., Oxford 1923, Nr 52, Zeile 14 in 17 und Nr 37 Zeile 17. Es scheint also wirklich einen aramäischen Verbalstamm *'dn* gegeben zu haben. (Oder handelt es sich nur um eine aramäische Schreibweise des hebräischen Names?)

EXODUS XXII 4 IM PALÄSTINISCHEN TARGUM

VON

GEORG SCHELBERT
Schoeneck, N.W., Schweiz

Vor einigen Jahren hat sich J. L. Teicher in dieser Zeitschrift [1]) zur Deutung von Ex xxii 4 im Genizafragment des palästinischen Targums der Universitätsbibliothek Cambridge T-S 20,155 (= A), wie sie P. Kahle gegeben, und zur Bedeutung, die er dieser Stelle beigemessen hatte [2]), kritisch geäussert. Er beruft sich dabei auf die Ausführungen von J. J. Weinberg, der den ganzen ersten Teil seiner „Talmudstudien I", der Untersuchung dieses Textes und seiner Ueberlieferung gewidmet hatte [3]).

Eine Nachprüfung der Gestalt dieses Verses des wichtigen Fragmentes in seiner ersten Veröffentlichung [4]) an Hand einer Photographie des Originales und ein Vergleich mit dem von P. A. Díez Macho entdeckten, vollständigen, palästinischen Pentateuchtargum [5]) (N) an Hand ebenfalls einer Photokopie [6]) lassen den Text in neuem Licht erscheinen. Es ist daher angezeigt, die Diskussion um diesen Text wieder aufzunehmen [7]).

Bisherige Lesung des Textes und ihre Schwierigkeiten

Die von den beiden genannten Autoren vorgebrachten Einwände

[1]) *VT* I (1951) 125-129, "A Sixth Century Fragment of the Palestinian Targum?"

[2]) *The Cairo Geniza* (The Schweich Lectures, 1941), London, 1947, S. 123. Vgl. M. Black, „Die Erforschung der Muttersprache Jesu", *TLZ*, 82 (1957), Sp. 663-664, und "The Recovery of the Language of Jesus", *NtStd* III (1957), 308-9.

[3]) *loc. cit.*, S. 126, vgl. Anm. 3; S. 127, vgl. Anm. 2. מחקרים בתלמוד, Berlin, 1937/38. Für uns sind vor allem die zwei letzten Abschnitte wichtig, „Die Erklärung der Stelle 'Das Beste seines Feldes' nach den frühen Targumen" (S. 59-68), und „Findet sich in der halachischen Literatur eine Stütze für die Lesung 'Brand' statt 'sein Vieh'?" (S. 68-79).

[4]) P. Kahle, *Masoreten des Westens*, II, 1930, Stuttgart, S. 1-5.

[5]) Ms. Neofiti I der Bibliotheca Vaticana. Vgl. *Sefarad*, XVII (1957), 119-121; vgl. M. Black, *loc. cit.*, Sp. 662-663.

[6]) Den Zugang zu diesen Quellen verdanke ich der Güte von Prof. P. Kahle, in dessen Privatbesitz sich beide Photokopien befinden.

[7]) M. Black konnte bereits im März dieses Jahres N einsehen und seinen Text mit A vergleichen, *loc. cit.*, Sp. 663. Seine Beobachtungen sind mir erst nachträglich zugänglich geworden und erfahren hier unabhängige Bestätigung, Präzisierung und Ergänzung.

gegen den Text von Ex xxii 4 in A gehen davon aus, dass der Text folgendermassen lautet: אדום יבקר גבר חקל או כרם וישלח ית יקידתה ויוכל בחקלה דאחרן בית שפר חקלה ובית שפר כרמה ישלם

„Wenn ein Mann Feld oder Weinberg (seines Nachbars) besucht und (dort) ein Feuer entfacht, dass es verzehrt das Feld eines anderen, muss er mit dem Besten seines Feldes und mit dem Besten seines Weinberges erstatten."

Die Schwierigkeit dieser Lesung besteht nach ihnen zunächst einmal darin, dass das Genus von יקידתה feminin ist, das Verbum יוכל das davon abhängt, aber maskulin [1]). Sie haben also יוכל als Peal fut. von אכל verstanden: „und (= sodass) er (= die Feursbrunst) das Feld eines anderen verzehrt". Doch das Peal fut. von אכל lautet nicht יוכל, sondern ייכל [2]). Für eine Form wie יוכל kann nur Afel fut. in Frage kommen: „und (sodass) er fressen macht (bzw. zu fressen gibt.)" Dann ist aber das Subjekt des Verbums nicht mehr יקוידתה, — die Feuersbrunst macht nicht 'fressen' und gibt nicht zu 'fressen' —, sondern dasselbe wie für die beiden anderen Verben des Satzes יבקר und וישלח, nämlich גבר. Der Passus ist demnach zu übersetzen: „und (= sodass) er (= der Mann) (sie = die Feuersbrunst) 'fressen macht' im Feld eines anderen". Die grammatikalische Ungereimtheit besteht also gar nicht.

Die Verbalform יוכל ist jedoch von einer anderen Seite her anfechtbar. Im palästinischen Aramäisch lautet nämlich das Afel fut. von אכל nicht wie im Ostaramäischen יוכל [3]), sondern ייכיל [4]). Die Verbalform יוכל fällt also völlig aus dem Rahmen des bisher im Bereich des Palästina-Aramäisch Festgestellten heraus.

Die tatsächliche Textgestalt

Alle Schwierigkeiten, die zu Textemendationen Anlass geben könnten, beseitigt aber die Feststellung der tatsächlichen Textgestalt. Im Fragment ist gar nicht יוכל sondern יוקד zu lesen. Das ergibt

---

[1]) J. L. Teicher, *loc. cit.*, S. 126; J. J. Weinberg, *loc. cit.*, S. 64.

[2]) Vgl. A Ex xxii 5 תֵּיכֹוֹל; ferner Wm. B. Stevenson, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, Oxford, 1924, § 25, 1*, S. 63; H. Odeberg, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba with Grammar of Galilæan Aramaic*, II, § 78, S. 22.

[3]) Targum Onkelos, der hebr. יבער mit יֵאכֵיל wiedergibt.

[4]) Vgl. Pal. Targum zu Lev xxii 27, *Masoreten des Westens*, S. 49, Zeile 3 von unten, Pf. אייכל. Auf diese Stelle wurde ich durch das von Prof. Wensinck begonnene Lexikon des palästinischen Aramäisch, das mir Prof. P. Kahle gütig zugänglich machte, aufmerksam. Vgl. ferner Stevenson, *loc. cit.*, § 26; Odeberg, *loc. cit.*, § 99.

einmal eine genaue Prüfung der Photographie des Originales. Während nämlich der Anfang des Wortes sehr deutlich lesbar ist, sind die folgenden Buchstaben etwas verwischt. Es ist aber mit Sicherheit feststellbar, dass ein mit tiberischem Tifḥa versehenes קָ dasteht, und ein ד folgte. Das bestätigt auch das Schriftbild des Afel Ptz. מוקד in xxii 5, im Original 4 Zeilen weiter unten. Was die Punktierung des Wortes angeht, hat P. KAHLE das palästinische Pataḥ-Zeichen geglaubt feststellen zu müssen. Es ist aber Ṣere zu lesen [1]).

Diese Textgestalt steht schon für das Fragment für sich fest. Sie findet nun durch N — ebenfalls palästinisches Targum — ihre Bestätigung. Darin lautete der Text von Ex xxii 4: ארום ייקד גבר חקל או כרם וישלח יקידתא ויוקד בחקלא דחורן .... Es bietet also für das zweite בער des hebr. Textes wie A יוקד. יוקד ist Afel fut. von יקד und bedeutet „brennen machen, anzünden, verbrennen". Als 3. Pers. mask. kann es nur גבר zum Subjekt haben. In Uebersetzung lautet der Passus dementsprechend: „und brennen macht (die Feuersbrunst) im Feld eines anderen". Ebensowenig wie für das früher gelesene יוכל besteht also für יוקד eine grammatikalische Ungereimtheit. Da der Text kein „*mendum*" aufweist, besteht auch kein Grund mehr für die von den genannten Gelehrten vorgeschlagenen „E-mendationen", zumal sie ihn dem masoretischen Verständnis der Stelle auf Weidschaden angleichen wollen. Insbesondere ist es unmöglich, יקידתה mit einer *aberratio oculi* des Abschreibers zu erklären, das dieses Wort am Ende des V. 5 aufgefangen habe [2]). Denn יוקד zeigt ein konsequentes Verständnis der Stelle auf Feuerschaden.

Die Punktierung von יקידתה *in V. 4 und 5*

Die Punktierung יְקֵדָתָהּ in V. 4, im Unterschied zu יְקִידָתָהּ in V. 5, ist für J. J. WEINBERG ein weiterer Grund dafür, dass der Targumist den hebr. Text im Sinne der Masoreten verstanden haben müsse. Sie setze in der hebr. Vorlage ein בעירו voraus [3]).

Angesichts des durch die tatsächliche Textgestalt und N sichergestellten konsequenten Verständnisses auf Feuerschaden sind diese Folgerungen nicht haltbar [4]). Nichtsdestoweniger ist der Hinweis auf

---

[1]) Vgl. STEVENSON, *loc. cit.*, § 16, 2* und Afel Ptz. xxii 5 מוֹקֵד.
[2]) J. L. TEICHER, *loc. cit.*, S. 127; J. J. WEINBERG, *loc. cit.*, S. 64.
[3]) *Loc. cit.*, S. 63-64. A verstehe das aram. Wort auf „Vieh".
[4]) Sie haben auch dem Verfasser nicht überzeugend geschienen. Denn er entscheidet sich für die Annahme eines Abschreibefehlers.

die Verschiedenheit der Vokalisation in den beiden Versen wertvoll. Sie muss aber innerhalb des Gesamtverständnisses der Stelle erklärt werden.

Das Wort ist in der Hs etwas verwischt. Doch ist gerade das letzte Vokalzeichen deutlich erkennbar, sodass man „seine Feuersbrunst" übersetzen muss [1]). In V. 5 dagegen ist ebenso deutlich, dass „die Feuersbrunst" zu lesen ist. In N ist merkwürdigerweise der Sachverhalt gerade umgekehrt: in V. 4 steht יקידתא (= die Feuersbrunst), in V. dagegen יקידתיה (= seine Feuersbrunst). Für N scheidet die Annahme, es gebe ein hebr. בעירו wieder, zum vorneherein aus, da es ja nicht „seine", sondern „die Feuersbrunst" übersetzt; für A ist sie durch das Gesamtverständnis der Stelle auf Feuerschaden ausgeschlossen. Bei einem hebr. בעירו wäre das gänzlich unmöglich [2]). So wenig die Wiedergabe des Substantives am Ende des V. 5 durch N mit יקידתיה dort ein hebr. Pron. Suffix voraussetzt, sowenig diejenige durch A in V. 4. Wir haben es hier mit typisch targumischen Interpretationen und Verdeutlichungen des Textes zu tun. A unterstreicht damit, dass es sich um ein Gehen- bzw. Sich-Ausbreiten-Lassen seiner Feuersbrunst handelt, also um grosse Fahrlässigkeit mit dem gefährlichen Feuer, das er auf seinem Feld oder Weinberg angezündet hatte. In V. 5 handelt es sich dann offenbar nicht um Fahrlässigkeit dieser Art. N kommt es in V. 5 darauf an zu präzisieren, dass Feuer ausging von einem, der sein Feuer angezündet hatte. Man gewinnt den Eindruck, dass sich hier Kasuistik manifestiert, wie sie sich in Mischnah BQ VI 4-8 findet. Dort spielt der Begriff „sein Feuer", bzw. „auf seinem Gebiet" (בתוך שלו) eine Rolle [3]).

Die Wiedergabe von יבער

Noch bleibt freilich die auffällige Wiedergabe von יבער am Anfang des Verses in A mit יִבְקַר, also derselben hebräischen Wurzel mit einem anderen Wort als in den zwei Fällen im gleichen und im folgenden Vers. Das Wort wurde von P. Kahle im Sinne von „besuchen" verstanden und der Unterschied zwischen V. 4 und 5 im Sinne des Targums darin gesehen, dass im einen Fall (V. 4) der betreffende in das Feld des Nachbars geht und dort Feuer anzündet, während es sich im anderen (V. 5) von selbst ausbreitet [4]).

---

[1]) Zum Problem der Punktierung vgl. *Masoreten des Westens*, II, S. 15*.
[2]) Vgl. sam. Pentateuch und entsprechend das Targum.
[3]) Zu diesen Stellen siehe unten.
[4]) *The Cairo Geniza*, *loc. cit.* Das ist der Sinn des von J. L. Teicher beanstandeten Satzes.

J. L. TEICHER stellt zu dieser Deutung die Frage: „Hat das Wort im palästinischen Targum diese Bedeutung, und wie kann sie von hebr. בער abgeleitet werden?" Mit dem Hinweis auf die im palästinischen Talmud belegte Verwechslung von ב und פ gleicht er A dem Targum Jonathan an und liest auch in A יפקר mit der Bedeutung „die Rechte eines anderen missachten, keine Rücksicht nehmen auf die Rechte eines anderen" [1]). Umgekehrt gleicht J. J. WEINBERG Targum Jonathan mit seinem יפקר dem Wortlaut von A an und liest יבקר [2]). Auch zu diesem Problem lässt sich Neues sagen.

בקר kann zwar die Bedeutung „besuchen" haben, aber doch wohl nur „Kranke besuchen" [3]). Angesichts der Vokalisierung von יקדתה (= seine Feuersbrunst), und weil ferner erst nachher, und zwar ausdrücklich, vom Feld eines anderen die Rede ist, kann aber überdies die Vorstellung nur die sein, dass der betreffende sein Feld abbrennt und diese seine Feuersbrunst weiter auf das Feld eines anderen übergreifen und dort Schaden anrichten lässt. Das ist nun genau die Deutung, die N der Exodus-Stelle ausdrücklich gibt. Denn N übersetzt die Wurzel בער konsequent, also auch das erste Mal, mit dem Stamm יקד [4]). Der Vers beginnt in N: ארום ייקד und ist zu übersetzen: „Wenn anzündet ein Mann Feld oder Weinberg und das Feuer gehen lässt und (so) einen Brand entfacht im Feld eines anderen..." [5]). Dieser Text ist leicht und flüssig und in jeder Hinsicht verständlich.

In A ist die Vorstellung gleich. Trotzdem ist dort anders übersetzt. Es scheint, dass dieser Vers seine besondere Geschichte hatte und zu schaffen machte. N vermerkt am Rande eine Reihe von Varianten dazu, unter anderem auch יפקר. Dieser Lesart liegt also ein Text des palästinischen Targums zugrunde, der in der Wiedergabe des ersten Verbums des hebr. Textes mit Targum Jonathan überein-

---

[1]) *Loc. cit.*, 126. Er beruft sich dafür auf J. MANN, *Texts and Studies*, Cincinnati 1931, I, S. 360, n. 3; S. 430 n. 7, der vom "palestinian way of interchanging ב and פ" spricht.

[2]) *Loc. cit.*, S. 60. Dazu veranlasst ihn die Schwierigkeit der Deutung des Verbums. Vgl. seine Diskussion des Textes des Ps. Jonathan, S. 60-61.

[3]) Gen xxxv 9, vgl. *Masoreten des Westens*, S. 13, Zeile 4 von oben. Die bedeutung ist abgeleitet von „suchen, untersuchen": „sich nach dem Zustand des Kranken erkundigen".

[4]) Diese Beobachtung hat schon M. BLACK gemacht.

[5]) Statt ייקד das die Photokopie bietet, ist vielleicht יוקד zu lesen. Peal ist gew. intransitiv vgl. N Gen xxxviii 25, Lev v 23. „Verbrennen" (trans.) wird mit Afel + Akkus. ausgedrückt, vgl. N Lev iv 12,31 und öfters.

stimmt [1]). Da die Verwechslung von ב und פ für die palästinische Aussprache typisch ist [2]), besteht die Möglichkeit, dass entweder in A יפקר oder in diesem Targumtext יבקר gemeint ist. Mit der von J. L. Teicher angegebenen Bedeutung von יפקר ergibt sich ein guter Sinn der Stelle: „Wenn ohne Rücksicht auf das Recht eines anderen handelt ein Mann (in Bezug auf) ein Feld oder einen Weinberg und gehen lässt das Feuer usw." Für den A-Text, wie er liegt, ist aber, wie oben gesagt, gefordert, dass bereits von Anfang an klar ist, dass es sich um Feuer handelt und יבקר Feld oder Weinberg des Betreffenden betrifft. Bei den palästinischen Targumen ist ohnehin mit Verschiedenheiten der Deutung zu rechnen, sodass man sie nicht ohne weiteres gleichschalten darf.

Nun hat בער nicht einfach die Bedeutung von „brennen", sondern auch von „reinigen, säubern (mit Feuer)" [3]). Diese Bedeutung „(ein Feld) säubern" dürfte auch für יבקר zutreffen [4]). Diese Säuberung geschah durch Feuer; man verbrannte die Stoppeln usw [5]). Unser Targumist hätte demnach einen mehr technischen Ausdruck verwendet, der zugleich klar macht, unter welchen Umständen man ein Feld „anzündet". So findet auch unser Text seine befriedigende Erklärung:

„Wenn einer Feld oder Weinberg säubert (Stoppeln usw. abbrennt oder verbrennt) und sein Feuer umsichgreifen lässt und (so) einen Brand stiftet im Feld eines andern, hat er mit dem Besten seines

---

[1]) Die Varianten können sich nicht auf Jonathan beziehen, da dessen wichtigere nicht mitvermerkt sind.

[2]) Vgl. oben; ferner E. Y. Kutscher, „Studies in Galilean Aramaic" (hebr.) *Tarbiz*, XXI-XXIII (1952), Kap. 2, Abschnitt 3 (Sep. S. 13). Er weist daran nach, dass Ms 30 der vatik. Biblioth., das Bereschit Rabba enthält, eine zuverlässige Quelle für das palästinische Aramäisch ist. Er belegt die Verwechslung gerade auch für פקר/בקר. Für die Reinheit der palästinischen Sprachform dieser Hs vgl. auch A. Díez Macho, *Estudios Biblicos*, XV (1956) 447, zit. bei M. Black, *loc. cit.*, Sp. 662.

[3]) M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim* etc., *ad vocem*.

[4]) בקר, Targ. Jon. und Jer. Gen xiii 7, Gegensatz zu זמם (Zurückhalten des Viehes), also „laufen lassen". Möglicherweise ist פקר zu lesen. Vgl. Jastrow, *loc. cit.*, *ad voces*. Exod xxiii 11, entweder „brach lassen" oder „als freies Gut erklären". Fragmententargum Ms Paris MO bietet dazu am Rand ; הבקר כמו הפקר Vgl. M. Black, *NtStdt*, S. 309, Anm. 1. Hebr. נטש. Dt xxiv 20 passt die von M. Jastrow, *ad vocem* angegebene Bedeutung: „glean, clean", hebr. פֵּאר, Targ. Onk. פלי (Nachlese halten).

[5]) Vgl. Exod xv 7; Is v 4; Ob 18; Nah i 10. Ferner Dalman G., *Arbeit und Sitte in Palästina*, Bd. II, *Der Ackerbau*, S. 145, bes. den Hinweis auf Tos. Pea II 19 (Wann soll man die Stoppeln verbrennen? Auf Getreidefeldern bis Pfingsten oder Neujahr, auf Bewässerungsgebiet sofort); weiter S. 327, 328, 340.

Feldes und mit dem Besten seines Weinberges Ersatz zu leisten" [1]).

Verhältnis von A zu den anderen Targumen

Auch was die Bestimmung des Verhältnisses unseres Textes zu den anderen Targumen anbetrifft, hat J. L. TEICHER gegen P. KAHLE's Urteil Stellung genommen [2]). Doch fehlt nunmehr diesen Einwänden ihre Grundlage.

Zunächst aber das Verhälthis von A zu N in Exod xxii 4:

Beide Texte stimmen im konsequenten und ausschliesslichen Verständnis des hebr. Textes auf Feuerschaden überein. בער wird, wie bereits erwähnt, in N immer im Sinn von „brennen, Brand" genommen und mit derselben Wurzel wiedergegeben. In A wird zwar zunächst ein anderes Wort gebraucht, sachlich aber dieselbe Uebersetzung geboten. Der Unterschied bezüglich יקידתה wurde bereits besprochen. Im übrigen differieren die Texte kaum, ausser in der Schreibung, — ganz abgesehen von der palästinischen Punktation in A. Die Schreibung weist A als älter und reiner aus, und weniger beeinflusst durch ein anderes, geläufigeres Aramäisch [3]).

Wie verhält sich A zu Ps.-Jonathan? Es lässt sich natürlich nicht mehr aufrechterhalten, dass beide Wiedergaben des hebr. Textes identisch seien, wie J. L. TEICHER und J. J. WEINBERG annehmen [4]). Es bestätigt sich an dieser Stelle weiterhin das Gesamturteil P. KAHLE's, dass Targum Onkelos die Grundlage des Pseudo-Jonathan ist. Beide sind tatsächlich eins in ihrem grundlegend anderen Verständnis des Textes, nämlich auf Weidschaden. Aber Targum Pseudo-Jonathan hat in Targum Onkelos palästinisches Gut eingearbeitet. Mit A trifft es sich nämlich darin, dass die zwei ersten Verben des Stammes בער nicht gleich wiedergegeben werden, was merkwürdig ist. Es gab zu den Lautvarianten des N eine Version des palästinischen Targums, die dasselbe Verbum wie Ps. Jonathan dafür bietet.

Mit Targum Onkelos haben A und N nichts gemein, ausser dass Targum Onkelos und N bei grundverschiedener Uebersetzung sich darin treffen, dass sie beide Verben des Stammes בער beidemale mit demselben Verbum wiedergeben. Beide weisen eine vereinheitlichende

---

[1]) Der Unterschied, Peal mit Akk.-Obj. zunächst, dann Afel mit folgendem ב, ist im hebr. Text begründet.

[2]) *VT, loc. cit.*, S. 127 Anm. 3.

[3]) z.B. א statt ה.

[4]) *Loc. cit.* Der Unterschied ייכול/יוכל wurde dabei gar nicht beachtet.

Tendenz auf. In Targum Jonathan setzt sich das Verständnis des hebr. Textes, das Targum Onkelos bietet durch; es bewahrt aber altes palästinisches Gut.

Verhältnis zur sonstigen Ueberlieferung des Textes

Zur richtigen Einschätzung der Wiedergabe von Ex xxii 4 in A und N ist es von Wert, ihr Verhältnis zur übrigen Textüberlieferung zu bestimmen.

Unpunktiert gelesen, ist der hebräische Text ohne Zweifel zweideutig. Man konnte die Verwendung der Wurzel בער an allen Stellen in Vv. 4 und 5 gleich auffassen, d.h. V. 4 im Sinne von V. 5, in welchem eindeutig von Feuer die Rede ist (Wenn Feuer ausgeht...), interpretieren. Das legt ohnehin die Schreibung בעירה nahe. Ist sie eine Spur früherer Deutung von V. 4 auf Feuerschaden? [1]).

Die Ueberlieferung des hebr. Textes ist insofern nicht einhellig, als der samaritanische Pentateuch einen längeren Text bietet. Bei ihm ist aber das Verständnis der Stelle auf Weidschaden durch die Schreibung בעירו sichergestellt. Die Heimat der Deutung des Verses auf Feuerschaden ist demnach nicht das samaritanische Gebiet. Unsere Targume bieten mit der masoretischen Ueberlieferung den kurzen Text. Dasselbe gilt für die Peschitta. Sie versteht den Text auf Weidschaden wie TM [2]).

Die LXX had den längeren Text und versteht ihn konsequent auf Weidschaden. In ihrer Ueberlieferung zeigt sich keine Spur der palästinischen Deutung [3]). Ihr folgt ganz die altlateinische Uebersetzung [4]). Einzig die Vulgate hebt sich von der übrigen Textüberlieferung ab. Sie weist die für A und Targum Jonathan, sowie für den der Variante in N zugrundeliegenden Targumtext charakteristische, verschiedenartige Wiedergabe der beiden Verben des Stammes בער auf. Mit den beiden zuletzt genannten stimmt sie nur darin überein, mit Targum Pseudo-Jonathan auch im Verständnis des

---

[1]) Vgl. Baentsch, *Exodus*, 1903, S. 197-198, mit Berufung auf Hoffmann, *ZAW* III (1883) 122; Driver, S. R., *The Book of Exodus*, 1911, *ad loc.* mit Hinweis auf A. Wright, *Journ. of Phil.*, IV (1872) 72, deuten auf Feuerschaden. Die neueren Kommentatoren der Stelle ziehen diejenige auf Weidschaden vor, vgl. Cazelles H., *Études sur le Code d'Alliance*, Paris, 1949, S. 64 ff. Ebenso Cassuto, *The Book of Exodus*, (hebr.), 1953², nach dem es sich um einen beabsichtigten, als Gedächtnisbehelf gedachten Gleichklang handelt.

[2]) Nach Brian Walton's Polyglotte.

[3]) Brooke-McLean, *The Old Testament in Greek*, Cambridge, 1908.

[4]) Nach Sabatier, I, *ad loc.*

Textes auf Weidschaden. Ihre Uebersetzung lautet nämlich: „Si laeserit quispiam agrum vel vineam et dimiserit iumentum suum ut depascatur aliena... [1]). Was kann anderes diesem „laeserit" zugrundeliegen als das Wort, das Targum Jonathan und die Variante in N zeigen? Diese Uebersetzung durch Hieronymus ist wegen ihrer Einzigartigkeit in der sonstigen Ueberlieferung ausserhalb unserer Targume höchst auffällig. Er hat sie sicher nicht aus LXX oder VL. Lautete sein hebräischer Text so? Hat er sie nicht von seinen jüdischen palästinischen Lehrern, die er konsultiert hat, und aus den *Codices*, die sie ihm aus ihren Synagogen brachten? [2]). Leider haben wir von ihm keinen Kommentar zum Buche Exodus. Darin hätte er sich vielleicht über seine Uebersetzung geäussert. Trotzdem sind der Indizien genug, dass Hieronymus palästinisches Verständnis seiner Zeit weitergibt. Es entspricht demjenigen, das wir in Targum Jonathan finden. Die Deutung auf Feuerschaden muss dieser Zeit noch vorausliegen, d.h. das Verständnis und die Deutung auf die A und N zurückgehen sind älter. *Terminus ante quem* der Entstehung dieser Form ist sicher die Kodifizierung und Verbindlich-Erklärung des Verständnisses des hebr. Textes in der Mischnah, das für Zivilprozesse Gültigkeit hatte.

Verhältnis zur Halacha

P. Kahle's Feststellung, dass die Interpretation, die das palästinische Targum dem Exodus-Text gibt, in deutlichem Widerspruch gegen alle offiziellen, jüdischen Autoritäten stehe, und die Konsequenzen, die er daraus für das Alter dieses Targums gezogen hat [3]), bestehen weiter zurecht. Der Babylonische Talmud [4]) wie der Jerusalemische [5]),

---

[1]) H. Quentin, Biblia Sacra iuxta Lat. Vulg. Vers.... Exodus, Romae, 1929, S. 190.

[2]) Vgl. Stummer Fr., „Beiträge zu dem Problem Hieronymus und die Targumim", *Bib* XVIII (1937) 174-181. Er bringt Belege dafür, dass „babylonische Interpretationen" zu seiner Zeit neu sind. Es sei noch auf folgende Bemerkung verwiesen: „Es ist ferner klar, dass die besprochene Aeusserung von Hieronymus auch für die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Onkelos zu den Targumen von Bedeutung ist. Die seit A. Geiger immer allgemeiner gewordene Auffassung, dass die palästinischen Targume älter sind als Onkelos, erhält durch ep. 64 eine nicht zu verachtende Stütze." (180).

[3]) *The Cairo Geniza*, S. 123. Vgl. M. Black, *loc. cit.*

[4]) Traktat Baba Qamma mit dem Index der Schriftstellen in der Soncino Uebersetzung.

[5]) Traktat Baba Qamma in der Uebersetzung von M. Schwab, Tome X, Paris, 1888, mit Index der Schrifstellen.

die Mekhiltas [1]) wie Tosefta [2]) und Mischnah [3]) verstehen alle unseren Text einhellig auf Weidschaden. Man erwartet freilich in diesem breiten und weiten Ueberlieferungsstrom irgend ein Spur der Interpretationsschwankungen, von denen die palästinischen Targume und in etwa auch Targum Ps.-Jonathan und die Vulgata Zeugnis geben. J. J. WEINBERG, der moderne philologische Wissenschaft mit Talmudgelehrsamkeit verband, antwortet auf die Titelfrage „Findet sich in der halachischen Literatur eine Stütze für die Lesung „Feuersbrunst" statt 'sein Vieh'?" mit der Feststellung, die er thesenartig seiner Untersuchung voranstellt:..." in Wahrheit findet sich in der talmudischen Literatur auch nicht die leiseste Andeutung einer von der Masora verschiedenen Lesung des Textes" [4]). Das hat zur Konsequenz, dass die Textdeutung, die das palästinische Targum weitergibt, ihre erste Niederschrift für die Vorlesung im Gottesdienst, dem Zeitpunkt der Allgemeingültigkeit der in der Mischnah kodifizierten Interpretation erheblich vorausliegen muss. Denn eine spätere Entstehung ist bei der Alleinherrschaft des rabbanitischen Gesetzes undenkbar.

U.E. lässt sich aber doch noch eine Spur dieser alten Interpretation von Exod xxii 4 auf Feuerschaden feststellen, nämlich BQ VI 4-5. Darin findet sich je einmal der Ausdruck השולח את הבעירה, der in 4 durch שילחה aufgenommen wird. J. J. WEINBERG hat zwar die Vermutung abgelehnt; es handle sich nur um Imitation des Schriftstiles, aber mit ganz anderer Bedeutung [5]).

Doch der Ausdruck ist sehr auffällig. Er findet sich einmal nur an dieser Stelle der Mischnah mit diesem Sinn [6]). Er ist eindeutig auf Fahrlässigkeit bezüglich Feuer verstanden [7]). Wenn es sich um Nachahmung eines Schriftwortes handelt, dann nur der Stelle Exodus

---

[1]) Mekilta de R. Ismael, ed. J. LAUTERBACH, Philadelphia, 1955, vol. III, 108 ff., ad locum. Zu derjenigen des R. Simon b. Jochai vgl. J. J. WEINBERG, *loc. cit*, S. 77-79.

[2]) Ed. ZUCKERMANDEL, mit Index der Schriftstellen.

[3]) Traktat Baba Qamma VI 1-3 handelt von Weidschaden, 4-8 von Feuerschaden, entsprechend der Reihenfolge der Verse in Ex xxii.

[4]) *Loc. cit.*, S. 68-79; S. 69.

[5]) *Loc. cit.*, S. 76.

[6]) Vgl. Mischnah- und Tosefta-Konkordanz von H. J. KASSOVSKI. Auch E. BEN JEHUDA gibt in seinem *Thesaurus*, Vol. I, S. 580, nur diese Stelle an.

[7]) Das geht aus dem Kontext hervor, der im weiteren die Haftpflicht bei *cooperatio* (Bringen von Holz bzw. Feuer) behandelt (4) oder sie von der Höhe des Hages oder der Breite des Zwischenraumes abhängig macht (5). Die Uebersetzungen sind sich einig darin.

xxii 4. Denn in der ganzen Bibel kommt diese Kombination sonst nicht vor [1]). Setzt das nicht voraus, dass dort, wo diese Halacha geprägt wurde Exod xxii 4 auf Feuerschaden interpretiert und über die Modalitäten dieses ושלח את בעירה und die daraus allenfalls entstehenden Schäden debattiert worden war. Dass in Halacha 5 nicht Exod xxii 4, sondern V. 5 als Belegstelle zitiert wird, hängt mit ihrer Adaptation an des Verständnis von Exod xxii 4 auf Weidschaden zusammen. In dieser Form fand sie Aufnahme in die Mischnah oder eine ihr vorausgehende Sammlung, aus der sie in die Mischnah übernommen wurde. Diese ist ja nicht ein Werk aus einem Guss, sondern ein Sammelbecken von Halachoth, die entweder selbständig oder in Gruppen tradiert worden waren. Ihr Aufnahme in die Mischnah setzt allerdings voraus, dass ihre Herkunft aus einer anderen Textdeutung bereits im Dunkel der Vergangenheit lag.

---

[1]) Vgl. etwa die Konkordanz von MANDELKERN.

EIN AQUILA-INDEX IN VORBEREITUNG

VON

PETER KATZ UND JOSEPH ZIEGLER
Cambridge Würzburg

PROLEGOMENA AND SPECIMINA I

by PETER KATZ (W. P. M. WALTERS)

After the publication of the Oxford *Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the O.T.* by (HATCH and) REDPATH it was soon felt that the presentation of the hexaplaric material was not satisfactory. In listing the passages it merely gives rows of figures. For everything else, the Greek words or contexts and their Hebrew or Greek equivalents, and what there may lurk under a strange translation, the peruser must look up FIELD's *Hexapla*. Among the critics M. L. MARGOLIS decided for fresh indexes of the hexaplaric authors to be done by some of his own students at the Dropsie College in Philadelphia under his supervision. Unfortunately this plan of MARGOLIS', like others, wat not carried through. Only Joseph REIDER's Aquila Index was finished. However, as the idea was to have the indexes published together, REIDER's manuscript has remained shelved from 1913 onward. His Dropsie Thesis [1]) gives an idea of the high quality of his work.

I need not expatiate on the importance of the later translators of the O.T., the "Three", for its textual history. In places they offer variants of the *masoretic text* and, more frequently, alternatives of its interpretation some of which have parallels elsewhere. More particularly, Aquila readings are an important component of the variants found in the *LXX evidence*. They came into MSS because Origen and other revisors of the LXX drew on Aquila in filling in gaps of the LXX as compared with the present Hebrew. It has always been momentous, though at times difficult, to trace Aquila behind

[1]) JOSEPH REIDER, *Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila*, Philadelphia, 1916.

variants, and the Qumran fragments of the Greek Minor Prophets as discovered by BARTHÉLEMY, which have so much in common with Aquila albeit they may be earlier, underline the urgent need for a full and reliable Aquila index. When preparing my book on the 'aberrant' O. T. quotations in a group of Philo MSS [1]) I greatly missed such an up-to-date index. Further there are interesting parallels between *N.T. usage* and the "Three" who are much later than the N.T. They could be much better traced if there were indexes.

I am therefore happy to say that Dr. REIDER graciously provided us with a copy of his work, the original of which is on slips. It consists of two indexes, Greek-Hebrew and Hebrew-Greek. As a matter of course, it will require thorough revision and completion. Its alphabetic lists of words give the equivalent in the other language and the instances which have survived in Greek. The actual passages have therefore still to be looked up in FIELD's Hexapla or, for the prophets, in ZIEGLER's Göttingen edition. Some of the criticism levelled at the Concordance thus apply to REIDER's Index too. It certainly sometimes explains oddities by pointing to Aquila's peculiar interpretation or his confusion of similar roots, but fails to give the texts, Greek and Hebrew. Drawing on the Concordance which in its turn draws on FIELD, it is not done on the actual Ms evidence, but ultimately based on the old collations made for the LXX edition of HOLMES and PARSONS (late in the 18th century), which are in the Bodleyan. This is now obsolete, since Göttingen, as ZIEGLER's editions show, goes back to the MSS which are collated afresh. One of the mistakes of HOLMES and PARSONS was first set right by the Göttingen editions: MS '88' = Chis. R. vii 46 is a copy of 88 = Chis. R. vii 45 done by Leo Allatius in the 17th century, its hexaplaric margin his free compilation, and must be ignored [2]). Where it is the only witness, it is without any value, as its sources and misunderstandings can still be traced. With its excision many inconsistencies disappear, as can be seen from ZIEGLER.

There further is plenty of *fresh material* which was unknown in 1913. I particularly mention the hexaplaric notes in the margin of the Isaiah min. 710. Its edition by LÜTKEMANN and RAHLFS (*NGW* 1915, Beiheft, now out of print) has set new standards for work on the

[1]) Peter KATZ, *Philo's Bible*, Cambridge, 1950.

[2]) Alfred RAHLFS, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testamentes*. Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens, Bd 2 = Nachrichten des K. Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1914, Beiheft, pp. 278ff.

"Three". Its 582 learned footnotes continue the initial efforts made by REIDER's Thesis. In consequence, we are now much better aware of the weaknesses of our evidence which must never be taken at its face value. We now know Aquila's principles well enough to find out where an assignment is bound to be mistaken, either by confusing the abbreviations for the several authors or by telescoping them in instances in which their readings were similar, but by no means fully identical. Enough is now known about Greek grammar to correct inveterate mis-spellings. Further progress has been made in the use and retranslation of the Syriac and Latin evidence. To round off the picture, they must all be included, though in different type. Compared with the Concordance and REIDER, this will be a great improvement.

From what has been said it is obvious that the revision of REIDER's MS will be thorough. Fresh ground will be broken. The new MS will excise grammatically antiquated spellings. It will strive to come up to the standard set by LÜTKEMANN-RAHLFS. Therefore the full Greek wording with its Hebrew equivalent will be given. Moreover any translators mentioned along with Aquila will be recorded in order that students may draw their own conclusions as to the reliability of the ascription to Aquila. Footnotes will indicate special difficulties and suggest solutions.

Fortunately, a well equipped revisor has been found. Dr. Nigel TURNER is no novice at the intricacies of Biblical Greek, both of the Septuagint and the New Testament. The numerous studies he has published in this field display sound learning and an exemplary industry. Having suggested the work to be done, the present writer is aware of his responsibility for it. Similar work is required for the remains of Symmachus, Theodotion, and the anonymous hexaplaric translators. For these offers of collaboration will be welcome.

For the practical aspect of the work to be done I am happy to refer to the contribution of Professor Joseph ZIEGLER whose expertness in this field of studies is past dispute. Before handing over to him, however, I would offer two specimens as an indication of the direction in which REIDER's solid lists will be developed. The first answers the question about the respective use by Aquila of ἀνὰ μέσον or μεταξύ, the former of which is specifically hellenistic and abandoned in favour of the latter by Atticistic writers. The considerations governing the presentation of the material have been given more fully here but, of course, nothing of them will find a place in the index

itself. They indicate the inherent problems and the working method based on them. The second is an example of what is peculiar to, and characteristic for, Aquila, a mark by which anonymous instances can be identified, here his use of τῷ λέγειν for לֵאמֹר, with an addition of instances so much at variance with his principles that their truly Aquilanic origin must be doubted. In work like this we wish to help perusers who otherwise would be left helpless. In this we follow the precedent of LÜTKEMANN-RAHLFS below whose standard work is no longer allowed to sink. The concluding remarks about the nature and value of hexaplaric parallels to N.T. usage are similarly intended for the benefit of perusers of hexaplaric indexes.

ἀνὰ μέσον *and* μεταξύ

REIDER's MS has ἀνὰ μέσον on p. 17; "μέσος neut." on p. 166; and μεταξύ on p. 167. From this one would infer that Aquila's translation of בֵּין is almost equally divided between ἀνὰ μέσον and μεταξύ. Only the record that ἀνὰ μέσον = בְּתוֹךְ in Ex xxxix 25, and that the majority of passages under "μέσος neut." = תָּוֶךְ points to a solution: Aquila may have used different renderings for different Hebrew equivalents.

The list of the μεταξύ passages gives rise to few remarks only. 3 Rg xv 6 and xv 32 each have a repeated μεταξύ and are complete verses inserted into the LXX by Origen from Aquila. As xiv 30 indicates, the LXX translator says ἀνὰ μέσον, here also twice repeated. To the list we may add Jdc. v 27. Here the A-text, which is the earliest we have, expresses Sisera's fatal collapse twice as does the Hebrew, though with characteristic differences. The second of the three נָפַל is not in the old Greek text and is marked as secondary by an asterisk. Futher the first בֵּין is rendered ἀνὰ μέσον, the second μεταξύ. That this is Aquila is seen from the fact that, in contrast to the first line (which should extend to ἐκοιμήθη), μεταξύ ποδῶν αὐτῆς follows the Hebrew closely by omitting the article before a noun determined by a possessive suffix. Both μεταξύ and the omission of τῶν are confined to the Hexaplaric or hexaplarized witnesses AbcxSyh and, though not asterized, are bound to have been inserted from Aquila by Origen. Other forms of the A-text are free from these 'modernizations' and to be preferred.

Among the instances for ἀνὰ μέσον = בֵּין 'Gen. xlix 14' is in fact Jdc. v 16, as was seen by FIELD, and in Jdc. v 16 τῶν κλήρων is

better attested for Aquila than is ἀνὰ μέσον (Field). Ez. xx 20 α′θ′ must read θ′. There remain the Jeremiah passages xli (xxxiv) 18. 19; lii 7. In ch. xli 86^{mg} records more complete renderings than those of the LXX from Aquila, ιω ('Ιώσιππος or 'Ιωάννης 'Ιώσηπος, Ziegler, p. 106), and π(άντες). Similar additions are in the text of the *OL* recensions. Both sources have twice, in vv. 18f., ἀνὰ μέσον τῶν διχοτομημάτων· If we had only the record about π′, *i.e.* all of the 'Three', α′σ′θ′, we should assume that Aquila was included by mistake or merely had something similar. Aquila follows very strict rules concerning the use of the article (Lütkemann-Rahlfs, *MSU* I, pp. 341-5); he would not translate בִּתְרֵי by τῶν διχοτομημάτων, because there is no article in the Hebrew. We must therefore assume that this article came in only later during the course of transmission, precisely as in the instances collected and discussed by Lü.-Ra., pp. 344f. For ἀνὰ μέσον, v. 18, *O* 407 alone agree with what 86^{mg} ascribes both to Aquila and 'all' Three, but in the same verse the remainder, *L* 410^{mg} Arm Chr Tht, read διὰ μέσου. In v. 19 ἀνὰ μέσον is the unanimous reading. Since Syh confirms some small particles of the longer quotation of 86 expressly as Aquilanic, one can not easily assume that the attribution to Aquila in 86 is mistaken. However, as to the two words ὃν διεῖλον, Syh notes α′σ′ = Aquila, Symmachus. Thus there are two ways of getting rid of the difficulty: a) Originally the whole quotation was α′σ′, with some peculiarities of Aquila sacrificed in favour of those of Symmachus, or b) secondary changes diluted the Aquilanic character of the quotation. I prefer a), because it would at the same time explain the two features which cannot be easily ascribed to Aquila, ἀνὰ μέσον = בֵּין, and the article τῶν. In Jer. lii 7 the Hebrew runs בֵּין־הַחֹמֹתַיִם, the LXX ἀνὰ μέσον τοῦ τείχους καὶ τοῦ προτειχίσματος and 86^{mg} records α′ ἀναμέσον τῶν τειχέων, cf. LXX 4 Rg xxv 4; σ′ τῆς μεταξὺ τῶν δύο τειχέων 86 Syh (Syh omits της). Here we must not interchange the assignations of authors' names: the rendering of a Hebrew dual by an added δύο suits Symm. better than Aquila. In addition, Lucian, who likes borrowing from Symm., in 4 Rg xxv 4 reads the same τῶν δύο τειχέων but with ἀνὰ μέσον and not μεταξύ. The most plausible explanation is that in the two Jeremiah passages the ἀνὰ μέσον of the hexaplaric note was recorded under the influence of the LXX text. Since all other recorded instances of Aquilanic ἀνὰ μέσον = בֵּין are mistaken, the two found in Jeremiah should not be trusted.

Under μέσος Reider records the following:

μέσος neut. תָּוֶךְ Jd xvi 29; 3 K xiv 7; Je xli 7; Ps xxii 23

קֶרֶב Ps xlix 12

גַּו (Aram.) Da iii 11. 23

Analyzing these passages we find that in Jdc xvi 29 אֶת־שְׁנֵי עַמּוּדֵי הַתָּוֶךְ the τοὺς δύο στύλους τοὺς μέσους as attested for οἱ λοιποί is identical with the A text of the LXX in all its forms, except the late B-text. No deduction for Aquila is possible. It is rather unlikely that he should have transformed the construct state עַמּוּדֵי הַתָּוֶךְ into noun + adjective.

3 Rg xiv 7, in a hexaplaric insertion, taken mainly from Aquila, we find ἀπὸ μέσου τοῦ λαοῦ, a literal translation of מִתּוֹךְ הָעָם, with μέσον as a noun.

Jer xlviii (xli) 7 אֶל־תּוֹךְ הַבּוֹר εἰς μέσον τοῦ λάκκου. Again μέσον as a noun.

Ps. xxiii (xxii) 23 בְּתוֹךְ קָהָל, to be checked from Taylor.

Ps. xlviii (xlix) 12 קִרְבָּם, to be checked from Mercati.

Dan. iii 11 לְגוֹא־אַתּוּן εἰς μέσον καμίνου retranslated from Syrhex.! But for once Reider has it!

Dan. iii 23 לְגוֹא־אַתּוּן־נוּרָא εἰς μέσον καμίνου, supplemented by Ziegler, not quite certain (cf v. 24).

From this analysis there follows an arrangement from which here for the time being the passages taken from Taylor and Mercati are better omitted.

μέσος adj. תוך Jdc. xvi 29 אֶת־שְׁנֵי עַמּוּדֵי הַתָּוֶךְ τοὺς δύο στύλους τοὺς μέσους = LXX A-text

τὸ μέσον תוך Exod. xxxvi 33 (Rahlfs 32, Hebr. xxxix 25) בְּתוֹךְ הָרִמֹּנִים ἀνὰ μέσον τῶν ῥοϊσκων: οἱ γ′

3 Rg xiv 7 מִתּוֹךְ הָעָם ἀπὸ μέσου τοῦ λαοῦ

Jer xlviii (xli) 7 אֶל־תּוֹךְ הַבּוֹר εἰς μέσον τοῦ λάκκου

גַּו Dan iii 11 retrov. לְגוֹא־אַתּוּן εἰς μέσον καμίνου

(Aram.) 23 לְגוֹא־א֫־נוּרָא εἰς μέσον <καμίνου> τοῦ πυρὸς <τῆς καιομένης>, additions are Ziegler's, not quite certain (cf. v. 24).

Here we must include Exod. xxxvi 33 (Rahlfs 32, Hebr. xxxix 25)

which Reider has under ἀνὰ μέσον, his only instance of ἀνὰ μέσον = בְּתוֹךְ. It is in an asterized insertion, assigned to οἱ γ′. Therefore we cannot tell whether Aquila is correctly included. In fact, while avoiding ἀνὰ μέσον for בֵּין, as was seen above, he uses μέσος for תָּוֶךְ.

One might consider dropping Reider's article ἀνὰ μέσον completely, transposing his material to μέσος. He may not have done so, because ἀνὰ μέσον is by some written as one word. A reference to μέσος would do.

τῷ λέγειν

Under λέγειν Reider has a long list of passages without making any discriminations (157). Here the specifically Aquilanic τῷ λέγειν = לֵאמֹר must be set apart. Further the Greek wording must here, as everywhere, be considered and quoted, especially where we have entire clauses or even sentences, a thing rather rare in our sporadic evidence. The result is the following (here without regard to the Syrohexaplar):

לֵאמֹר τῷ λέγειν Gen xv 4; Ex xv 1; Dt xv 9; 1 Rg ix 24; 3 Rg xiii 27; 4 Rg xix 10 and, in addition, from the Philonic secondary evidence (Philo, *Congr.* 86) Lev. xviii 1 (cf. *Philo's Bible* 38 and 58).

?λέγων Jos. i 12 λ̣; ii 2 -οντος λ̣; Jer. iii 1, xvi 1 α′σ′, xxxiii (xxvi) 1 α′σ′θ′; xxxiv (xxvii) 1; xxxix (xxxii) 26 α′σ′; Ez. xxxiii 24 -οντες α′σ′.

Jer. vii 1 must be dropped from Reider's list, because, according to the best evidence (Ziegler) it is θ′. It will be seen that λέγων = לֵאמֹר is ascribed to Aquila *alone* in two passages only. They therefore are doubtful, because they differ from Aquila's characteristic usage. We should observe that, just as under ἀνὰ μέσον = בֵּין, it is two passages from Jeremiah [1]). This strengthens our suspicion that the recording of Aquila readings in Jer. is not reliable, even if more than one source agree. Here the mistake is in the common ancestor.

On Hexaplaric parallels to N.T. usage

What is the purpose of adducing hexaplaric parallels in N.T. lexica and commentaries? At times it looks as though they were

[1]) For a further instance of this unreliability in Jer., see Jer. xlxiii(xli), 16, where 86 attributes καὶ ὄχλον to α′σ′. Here Ziegler refers to xlvii (xl), 7, where ὄχλον is ο′θ′ and νήπια α′σ′. Hence in the former passage ὄχλον is impossible for α′, because the Hebrew has טַף (Katz, *ThWBNT* V, p. 584, n. 13).

onsidered O.T. evidence. However, we must never forget that the "Three" are post-Christian, very much so, and that not only by their late but, perhaps still more, by their attitude.

The later translations were done for the synagogue, after the LXX had become the Christian Bible. What we learn about their authors is to some extent legendary and thus unreliable. However, in different ways tradition connects all Three with Christianity which they are said to have embraced for a while, only to turn renegades or sectarians in the end. Therefore the parallels to N.T. usage, which can be quoted from them, are on a footing different from secular parallels. Not only do they belong to the 'biblical' circuit, but there is a strong likelihood that they betray familiarity with the N.T. The later translators may well have drawn on N.T. usage or at least on the usage of the congregation from which the N.T. had originated.

It is useful to deal with some of these parallels. They are most conspicuous in Theodotion. No wonder; he is the least self-willed of the "Three" and keeps closest to the LXX. First there is ὑποκριτής. Its Attic meaning is *actor* and the evidence for the later meaning *hypocrite* is all post-Christian, first in the synoptic gospels, and in Ios. *BJ* ii 387. The usual references to Job xxxiv 30; xxxvi 13 are misleading in so far as they do not point to the original Greek Job but to additions inserted from Theodotion long before Origen, who filled in gaps from the same source only in places where his unknown predecessor had left them untouched. To Theodotion ὑποκριτής was the equivalent of חָנֵף, but the original Greek Job rendered it by παράνομος or ἀσεβής.

Usage is unpredictable. The verb ὑποκρίνομαι in the meaning *pretend* and its participle in the meaning of *hypocrite* are found in pre-Christian pagan authors and in the O.T. apocrypha, but never ὑποκριτής. The Josephan passage may well be the first non-Christian and non-biblical. He was not under Christian influence and his acquaintance with Greek grew more intimate only when he had long settled in Rome. Had he picked it up before leaving Palestine? The fact is that the noun ὑποκριτής followed the development of the verb ὑποκρίνομαι slowly and not before the first century A.D., and that not necessarily in Palestine. It may be mere chance that the earliest instances are in the synoptics who were not all of them Palestinians.

For my second example I refer to W. Bauer's lexicon articles on Αβαδδων and ἀπώλεια (5th edition, 1958). There are instances in the

LXX for ἀπώλεια rendering אֲבַדּוֹן, *viz* Prov. xv 11 and Ps. lxxxvi (lxxxviii) 12 but, again Job xxvi 6; xxviii 22 are Theodotionic additions and therefore post-Christian and post-biblical, though here Theodotion's source may have been the LXX rather than Apoc. ix 11.

The closest parallel of John i 29 (ὁ αἴρων) and 1 John iii 5 (ἄρῃ) "taketh away the sin of the world" is Aquila Is. liii 12, of which ἦρεν alone has survived. The LXX parallels usually adduced, 1 Regn. xv 25; xxv 28, are farther from the point, for their context is concerned with forgiveness granted by one human to the other, while Is. is strictly messianic. To Aquila αἴρω is the regular equivalent of נשׂא.

Now this implies a problem which is important whenever we have to deal with Aquila. As repeatedly emphasized[1]), Aquila's way of rendering homonyms "homonymically" *i.e.* identically makes it impossible strictly to define his interpretation. In fact, in contrast to any true translator, he does not interpret at all, and therefore one cannot interpret, *i.e.* translate, his rendering. He sees it to be his task once and for all to choose a Greek equivalent for each Hebrew word and it is this equivalent that he puts into the place occupied in the original by the Hebrew word. He is concerned solely with the several words as such and not at all with the context which alone yields meaning to its components. To him the Hebrew text represents a mosaic which must be left unchanged, except for the replacement of its Hebrew "stones" by Greeks ones. The result may neither be Greek nor make sense; but to those in the know, those who have Hebrew, as every post-hellenistic Jew should, it calls to mind the Hebrew original with all its *minutiae*. It is therefore easy to reconstruct Aquila's Hebrew text but, wherever renderings of his puzzle us, we cannot but simply leave it at that, for we should not attempt the impossible and interpret a text which is not a translation but a cento of Greek equivalents of Hebrew words, a *quid pro quo* awkwardly held together by elementary syntax. Accordingly an index is the appropriate form of dealing with Aquila's vocabulary. Its oddities will have to be explained every now and then. However, how much comment we may give, it will never reach the higher plane of a lexicon. Since Aquila's principles prevented him from doing a real translation, we are in many instances unable to translate him. That means that an Aquila Lexicon is an impossible task.

[1]) Peter Katz, *Philo's Bible*, pp. 64f., 148f.; *ThWBNT* V, p. 584, n. 13; *Z.A.W.* N.F. 28, 1957, p. 84: Wilhelm Michaelis, *ThWBNT* VI, p. 126.

[2]) For the detail I may refer to *Philo's Bible*, p. 64, n. 2.

It is easy to show that to Aquila the exact meaning of a word is not the primary concern. In Greek, ἐξαίρετος and ἐκλεκτός are semasiologically quite close to one another. Not so with Aquila. The former, which takes its clue from בדד, at the same time serves as equivalent of any of the many nouns containing the radicals -bd-; [1]) the latter, which well fits בחר, is used also for the various synonymic words בַּר. Aquila would not understand our observation that ἐξαίρετος and ἐκλεκτός as to their meaning are only shades apart. To him, he would reply, the former = בד, the latter = בר.

That is why parallels to N.T. usage will always remain equivocal. Nevertheless, they should be collected, a task made easier by the index planned, for, in spite of Aquila's peculiar ways, they may betray some exegetical tradition. The index will also help us to find an explanation for the opposite tendency of Aquila's, at times to use the same word for various Hebrew equivalents, and the proportion of both tendencies within the whole vocabulary.

PROLEGOMENA UND SPECIMINA II [2])

von JOSEPH ZIEGLER

Ein jeder, der sich mit den jüngeren griechischen Übersetzungen der „Drei" beschäftigt, empfindet sehr das Fehlen eines Index. Zwar haben HATCH-REDPATH (= H.-R.) in ihrer Konkordanz die Vokabeln verzeichnet, aber sie haben es leider nicht der Mühe wert gefunden, auch die hebr. Äquivalente anzugeben, und so hat ihr Verzeichnis nur einen halben Wert. Weiterhin wird der Wert dadurch beeinträchtigt, dass sie nur die griechisch überlieferten Lesarten notieren; die syrisch, lateinisch, armenisch, aramäisch überlieferten Lesarten sind nicht verzeichnet. Schliesslich stammt die Konkordanz aus dem Jahr 1897; sie schöpft aus dem Werk von FIELD von 1875, das gewiss

---

[1]) including בְּגָדִים *vestments*: ἐξαίρετα !

[2]) Literatur. FR. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, tom. I. II. Oxonii 1875. — J. ZIEGLER, *Isaias* (1939), *Ieremias*... (1957), *Ezechiel* (1952), *Daniel*... (1954), *Duodecim Prophetae* (1943). — L. LÜTKEMANN u. A. RAHLFS, *Hexaplarische Randnoten zu Isaias* 1-16 (Gött. 1915); Abk.: Lü.-Ra. — J. ZIEGLER, *Textkritische Notizen zu den jüngeren griech. Übersetzungen des Buches Isaias*, in: Nachr. v. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., Philol.-Hist. Kl. (1939) S. 75-102; Abk. „*Notizen I*". — J. ZIEGLER, *Textkrit. Notizen zu den jüng.griech. Übersetzungen des Dodekapropheton*, ebd. (1943) S. 345-379; Abk. „*Notizen II*". — J. REIDER, *Prolegomena to a Greek-Hebrew & Hebrew-Greek Index to Aquila*, Philadelphia 1916.

für damals eine imponierende Leistung darstellt, aber heute doch veraltet ist. Wie die neuen Kollationen der hexaplarischen Fragmente für die Göttinger Ausgabe zeigen, hat FIELD viele unrichtige und mangelnde Angaben, namentlich hinsichtlich der Namen. Leider sind in der Göttinger Septuaginta vorerst nur die prophetischen Bücher erschienen; somit ist der Herausgeber eines Aq.-Index für die anderen Schriften auf FIELD angewiesen; dadurch wird er manche unrichtige Angaben in seinen Index bringen. Aber man kann nicht warten, bis die Neuausgabe aller hexaplarischen Fragmente vorliegt. Nach dem Erscheinen von FIELD's Werk sind neue Fragmente gefunden worden, deren Vokabeln noch nicht in einem Gesamtindex verzeichnet sind. Nur LÜTKEMANN-RAHLFS haben für die Isaias-Hs. 710 ein mustergültiges „Hebräisch-griechisches und griechisch-hebräisches Wörterverzeichnis" geliefert; es kann vielfach als Vorbild dienen.

Es ist deshalb sehr zu begrüssen, dass P. KATZ-Cambridge seine ganze Tatkraft einsetzt, damit bald möglichst wenigstens ein *Aquila*-Index erscheine; J. REIDER, der bereits die Prolegomena 1916 geschrieben hat, stellt eine Abschrift seines ungedruckten Aquila-Indexes von 1913 zur Verfügung für eine ganz neu zu machende Arbeit. Auch die Indices für Symmachus und Theodotion etc. sollen in Angriff genommen werden; sie sind ebenso notwendig.

Damit diese Werke wirklich gut und brauchbar werden, wird es sich empfehlen, kurze Prolegomena und einige Specimina zu veröffentlichen, die sich zunächst nur auf den Aquila-Index beziehen, aber *mutatis mutandis* auch für einen Symmachus- und Theodotion-Index richtunggebend sind.

Zunächst einige Hinweise, die kleine Dinge betreffen. Vokabeln, die nur Aq. eigen sind, sind durch besonderen Druck hervorzuheben (am besten *gesperrt* zu drucken). Vokabeln, die nicht griechisch, sondern nur syrisch, lateinisch usw. überliefert und nur durch Rückübersetzung ins Griechische gewonnen sind, müssen in Kleindruck (wie bei FIELD) gesetzt werden.

Wenn Vokabeln überliefert werden, die gegenüber der alten LXX, die die betreffende Stelle nicht übersetzte, ein Plus (nach 𝔐) darstellen, ist ein Asteriskus (※) hinter die Stellenangabe zu setzen; dadurch ist sofort ersichtlich, dass diesen Vokabeln in der LXX nichts entspricht, (wenn sie ohne Asterisk überliefert sind, vielleicht ×).

Die Abkürzungen der atl. Bücher sind der griech. Bibel zu entnehmen, also Regn. I-IV usw. Die Kapitel- und Verszählung ist

ebenfalls nach der griech. Zählung zu machen; die hebr. Zählung ist in Klammern beizugeben, z.B. Ier. xxviii (li) 24; H.-R. haben bei den LXX-Wörtern die griech., aber bei den Aq.-Lesarten die hebr. Zahl an erster Stelle, so dass leicht Verwirrung eintritt.

Als Sigla für die „Drei" empfiehlt es sich, im Anschluss an die Göttinger Ausgabe (und auch Swete) die Namen in Minuskelschrift, wie sie auch in dem Hauptzeugen 86 verwendet werden, zu schreiben, also α′ σ′ θ′ οι γ′ π′ οι λ′. Die Majuskelschrift, die Field und Lü.-Ra. verwenden, ist nicht so geeignet, vor allem auch deshalb, weil „'A" (= Aquila) leicht mit der Sigel „A" (= codex Alexandrinus) verwechselt werden kann.

I

Hexaplarische Lesarten, die neben α′ auch σ′θ′ zugeschrieben oder unter einem Sammel-Namen (οι γ′ οι λ′ π′) überliefert werden (Kollektiv-Lesarten)

Bei diesen Lesarten müssen die Begleit- oder Sammel-Namen angegeben werden. Diese Angaben machen es leicht, die Gefährten und Nachfolger des Aq. festzustellen und damit den Einfluss des Aq. zu kennzeichnen. Die Angabe der Sammel-Bezeichnungen dient zugleich auch als Warnungszeichen, weil α′ manchmal zu Unrecht eingeschlossen ist; dies gilt besonders beim hexaplarischen Plus, weil hier der hexaplarische Bearbeiter zunächst nur das Plus als solches gegenüber der LXX angeben wollte, ohne auf die im Einzelnen unterschiedliche Wiedergabe der „Drei" (Synonyma, Simplicia-Composita) Wert zu legen. Als Beispiel sei auf die Wiedergabe von צְבָאֹת Ier. xxxii 18 (xxv 32) α′σ′θ′ ※ τῶν δυναμεων verwiesen; nach Ausweis anderer Stellen (vgl. nur Ex. xii 41) hat α′ στρατιων (ohne Artikel) übersetzt [1]). Gelegentlich bringt ein anderer Zeuge zu einzelnen Wörtern oder Wendungen genauere Angaben, z.B. Ier. xxxv (xxviii) 14 π′ ※ και δουλευσουσιν αυτω καιγε τα θηρια του αγρου δεδωκα αυτω Q 86; α′ το ζωον της χωρας Syh : cf. xxxiv 5 (xxvii 6) α′ το ζωον της χωρας Syh. Sicherlich gehören δουλεύειν, καίγε, διδόναι Aq. an; aber bei θηρίον und ἀγρός muss man infolge der Angabe in Syh Bedenken tragen, sie Aq. zuzuschreiben; H.-R. haben beide Vokabeln in ihrer Konkordanz unter Aq. verzeichnet. Wenn Syh bei dem hexaplarischen Plus die Wiedergaben des Aq. genauer angeben wollte,

[1]) Siehe P. Katz, *Philo's Bible*, Cambridge 1950, 149.

dann entfallen die Stellen bei H.-R. Es besteht aber auch die Möglichkeit, dass hier Syh aus einer anderen Ausgabe des Aq. geschöpft hat, die genauer nach dem Hebr. übersezt hat (siehe unter VI.). Dann muss man beide Vokabeln notieren, aber mit einem jeweiligen Hinweis auf die verschiedene Übersetzung, siehe unter VI.

Specimina. ἀναπνοή נְשָׁמָה Gen. ii 7 α′σ′θ′; Is. ii 21 (22) ※, lvii 16 α′σ′θ′

κόπρος דֹּמֶן Ier. viii 2 α′σ′ syr., xvi 4 α′σ′

κόπριον דֹּמֶן Ps. lxxxii (lxxxiii) 11

דֹּמֶן κόπρος Ier. viii 2 α′σ′ syr., xvi 4 α′σ′

κόπριον Ps. lxxxii (lxxxiii) 11

II

α′-Lesarten, die nur *syrisch* überliefert sind („syr.")

Auch die nur syrisch überlieferten Vokabeln müssen in einem Aq.-Index verzeichnet werden. Da Aq. seine Vorlage sklavisch wiedergibt und dabei stets die gleichen Äquivalente gebraucht, können die nur syrisch bezeugten Lesarten leicht ins Griechische retrovertiert werden, besonders wenn Parallelstellen vorliegen. Field hat hier gewöhnlich gute Arbeit geleistet, siehe *Notizen II* 345-347. Als Rückübersetzungen sind sie (wie bei Field) in Kleindruck zu setzen bzw. hinter der Stellenangabe durch „syr." als solche zu kennzeichnen. Es ist eine ausserordentliche Zutat, wenn am Rand der Syh bei manchen schwierigen α′-Lesarten die griech. Vokabel in Unzialschrift beigegeben wird, z.B. Ier. lii 22 KPOKYΦANTΩTON oder Ier. xxviii (li) 44 ΠOTAMΩΘHCONTAI. Die letztere Angabe ist besonders wertvoll, weil man daraus ersieht, dass hier die Form ποταμοῦσθαι wie Is. ii 2 verwendet wurde, und nicht ποταμίζεσθαι, das 86 überliefert.

Das zuletzt genannte Beispiel zeigt zugleich, dass viele Rückübersetzungen ungenau sind, weil man aus der syrischen Vorlage nicht ersehen kann, welche Wortform (bei Verben, ob Simplex oder Kompositum) oder welches Synonymum Aq. gewählt hat. Hier muss man sich Field anschliessen und die möglichen Rückübersetzungen zur Wahl stellen, vgl. Ier. i 13 α′ φυσηθεντα s. εμφυσηθεντα oder Ier. xviii 20 22 α′ βοθρον s. βοθυνον.

Im Index müssen dann beide möglichen durch Rückübersetzung

gewonnenen Vokabeln aufgeführt werden mit jeweiligem Hinweis auf die andere Vokabel. Dem Bearbeiter des Aq.-Index wird sich dann öfter ergeben, dass manche von FIELD zur Wahl gestellte Lesarten wegfallen, z.B. Os. ii 14 (16) ἀπατᾶν, ebenso Os. iv 5 ἡσυχάζειν und σιγᾶν, siehe *Notizen II* 353.

Bei manchen nur syrisch bezeugten Lesarten will es trotz grösster Mühe nicht gelingen, eine befriedigende griech. Retroversion zu finden; es bleibt dann nichts anderes übrig, als eine lateinische Übersetzung zu geben, z.B. Ier. xv 19. Auch diese ins Lateinische retrovertierten α′-Lesarten müssen gebucht werden.

Specimina. κροκυφάντωτος שְׁבָכָה Ier. lii 22 syr. et gr., 23 syr.
ποταμοῦσθαι נהר Is. ii 2 α′θ′; Ier. xxviii (li) 44 syr. et gr.
ποταμίζεσθαι נהר Ier. xxviii (li) 44
πλήσσειν הכה Gen. iv 15; Ier. xxi 7 syr. (s. πατάσσειν)
πατάσσειν הכה Gen. xxxvi 35; Ier. xxi 7 syr. (s. πλήσσειν)
contemptibilis זוֹלֵל Ier. xv 19 syr.

Die Aufnahme der syrisch überlieferten Lesarten wird den Aq.-Index sehr bereichern. Als Beispiel sei die Wiedergabe von שדד gewählt:

προνομεύειν שׁדד Ps. xvi (xvii) 9 syr., cxxxvi (cxxxvii) 8; Prov. xi 3 ‹α′›θ′; Is. xv 1 anon., xxxiii 1; Ier. iv 30 ※ lat. (*vastata*): [1]) → α′θ′ ※ ταλαιπωρος, vi 26 syr., ix 19 (18) anon. syr., x 20 syr., xii 12 syr., xxviii (li) 48 ※ syr., 56 syr.: → α′ ταλαιπωρεῖν, xxix 11 (xlix 10) syr.: → α′θ′ ταλαιπωρεῖν, xxxi (xlviii) 8 syr., 20 syr.

Sehr wertvoll wäre auch ein syrisch (griech.)-hebr. Index; er würde folgenden Dienst leisten: die Übersetzungsweise des Syrers kennzeichnen (dabei würde sich herausstellen, dass er leider nicht wie Aq. sklavisch übersetzt, siehe *Notizen II* 347) und die Rückübersetzungen sehr erleichtern. Als Specimen sei die Wiedergabe des oben genannten προνομεύειν שׁדד gewählt: ܟܕ = προνομεύειν שׁדד Ps. xvi (xvii) 9, cxxxvi (cxxxvii) 8; Ier. ix 19(18) anon., x 20, xii 12, xxviii (li) 56.

ܥܕܝ = προνομεύειν שדד Ier. vi 26, xxix 11 (xlix 10) xxviii (li), 48 ※, xxxi (xlviii) 8, 20.

Leider wird sich dies nicht ermöglichen lassen, weil die Aufnahme dieses syrisch(griech.)-Hebr. Index die Ausgabe zu sehr vergrössern und verteuern würde.

[1]) Zum Zeichen → siehe VI (eine zweite α′ zugeschriebene Wiedergabe).

III

α′-Lesarten, die nur lateinisch überliefert sind („lat.")

Hieronymus überliefert verschiedene hexaplarische Lesarten nur in lateinischer Übersetzung. FIELD hat sie ins Griechische zurückübersetzt; in der Göttinger LXX sind sie in der lateinischen Form belassen (nur gelegentlich ist die griech. Rückübersetzung beigegeben), weil sie kennzeichnend für die Übersetzertätigkeit des Hieronymus sind, und vor allem deshalb, weil sie oft von Hieronymus für seine Vulgata verwendet wurden: Sehr viele Vokabeln der Vulgata sind α′σ′θ′-Wiedergaben im lateinischen Gewand. [1]) Deshalb sind die lateinisch überlieferten α′-Lesarten in einem Aq.-Index zu notieren. Man braucht dann nur eine Vulgata-Konkordanz aufzuschlagen, um festzustellen, ob Hieronymus diese Vokabel in seiner Vulgata von Aq. (oder Symm. Theod.) übernommen hat. Die griech. Rückübersetzung ist dem lateinisch (griech.)-hebr. Index beizugeben. Selbstverständlich sind die zurückübersetzten Vokabeln beim griech.-hebr. Index in Kleindruck aufzunehmen bzw. durch „lat." zu kennzeichnen.

Specimen. *negotiator* (= μετάβολος) כְּנַעֲנִי Is. xxiii 8 lat.
μετάβολος כְּנַעֲנִי Is. xxiii 8 lat. (*negotiator*); Zach. xiv 21 syr.

IV

α′-Lesarten, die nur *armenisch* überliefert sind („arm.")

Nur zu Is. sind m.W. hexaplarische Lesarten in armenischer Sprache überliefert, siehe die Göttinger Is.-Ausgabe Einl. S. 13. 110. Für sie gilt das gleiche wie für die syr. oder lat. überlieferten Lesarten, siehe unter II. und III.

Specimen. μελετᾶν הֶגֶה Ps. cxlii (cxliii) 5; Is. viii 19 arm., xvi 7.

V

α′-Lesarten in Talmud und Midrasch („aram.", „hebr.")

Selten sind α′-Lesarten im jüdischen Schrifttum überliefert, siehe REIDER, *Proleg.* Appendix III, S. 151-155.

Specimen. λαμπάς נְבְרַשְׁתָּא Dan. v 5 aram. transcriptio.

---

[1]) Siehe J. ZIEGLER, *Die jüngeren griechischen Übersetzungen als Vorlagen der Vulgata in den prophetischen Schriften*, Braunsberg (Ostpr.) 1943/44.

VI

Lesarten der „prima editio" (ed. I) und „secunda editio" (ed. II) des Aquila

Aq. hat zu Ier. und Ez. zwei Übersetzungen gemacht, wie Hieronymus ausdrücklich bezeugt (Stellen bei Field I S. XXVf.). Das Verhältnis der beiden Übersetzungen ist noch nicht genau erforscht; der neue Aquila-Index wird für diese Arbeit gute Dienste leisten. Die Lesarten der beiden Übersetzungen müssen genau notiert werden mit jeweiligen Hinweis → auf die andere Wiedergabe.

Specimen. ὑδρία נֵבֶל Ier. xiii 12 ed. I lat. (*laguncula*) et syr.:
→ νεβελ ed. II
νεβελ נֵבֶל Ier. xiii 12 ed. II lat. et syr. transcriptio:
→ ὑδρία ed. I.
נֵבֶל ὑδρία ed. I et νεβελ ed. II.

Aber auch zu anderen Stellen in Ier. und Ez., wo es Hieronymus nicht ausdrücklich bezeugt, und zu anderen Büchern liegen verschiedene α′-Wiedergaben vor, die auf eine zweifache Übersetzung des Aq. schliessen lassen, siehe Field I S. XXVIf. (das Verzeichnis kann noch erheblich erweitert werden). Beide Wiedergaben müssen sorgfältig notiert werden; bei der getrennten Nennung im griech.-hebr. Index ist ein Hinweis (→) auf die andere (abweichende) Wiedergabe beizufügen.

Specimen. κεχχαρ כִּכָּר Ier. xliv (xxxvii) 21: → περίμετρον
περίμετρον כִּכָּר Regn. I x 3; Ier. xliv (xxxvii) 21 syr.: → κεχχαρ
כִּכָּר περίμετρον Regn. I x 3; κεχχαρ et περίμετρον syr. Ier. xliv (xxxvii) 21.

Siehe auch das Specimen προνομεύειν unter II.

VII

Pseudonyme hexaplarische Lesarten

Die Namen der jüngeren griech. Übersetzer konnten leicht verwechselt werden oder auch ausfallen, da sie gewöhnlich aus nur einem Buchstaben bestehen. Somit ist anzunehmen, dass uns manche Pseudonyme begegnen. Es sind zwei Fälle möglich: 1. α′ muss für σ′θ′ oder neben σ′θ′ stehen. 2. σ′θ′ müssen für α′ stehen (fälschlich α′

zugeschriebene Lesarten). Nur genaue Untersuchungen geben hier Klarheit.

1. Der erste Fall ist verhältnismässig selten. Is. xvi 3 ist von Tht. überliefert, dass θ′ μεταναστευοντα für נודד übersetzt habe. Sicherlich hat auch α′ so wiedergegeben, zumal im vorhergehenden Vers α′ μεταναστευον נודד bezeugt ist, und μεταναστεύειν auch sonst α′ zugeschrieben wird (siehe das Specimen).

Specimen. μεταναστεύειν נדד Ps. xxx (xxxi) 12; Is. xvi 2, xvi 3 <α′>θ′; Ier. iv 25 syr., ix 10 (9) syr.

2. Viel häufiger ist der zweite Fall, dass σ′ oder θ′ anstelle von α′ treten müssen. Bei solchen Stellen muss gesiebt werden; sonst besteht die Gefahr, dass eine Menge von Vokabeln dem Wortschatz des Aq. zugezählt werden, die nicht sein Eigentum sind. So ist Ier. viii 4 überliefert α′ (nicht α′σ′ wie Field notiert) ανακαμψει. So hat Aq. שׁוּב nicht wiedergegeben, sondern mit ἀναστρέφειν oder ἐπιστρέφειν. Das Verbum ἀνακάμπτειν gehört σ′ an, vgl. Ez. viii 17; Ps. lviii (lix) 15, oder auch θ′, vgl. Iob xxxix 4; Ez. i 14, vii 13. — Ier. xviii 17 ist ἀνατολικός syr. mit dem Namen α′ notiert; diese Wiedergabe gehört zu σ′, vgl. Gen. xv 19; Iob i 3; Ez. x 19, xi 1 syr., xl 10. — Ier. xxi 7 ist in 86 überliefert: α′σ′ τοὺς θεράποντας; α′ ist zu streichen. — Ier. xiii 22 soll α′ שׁוּלַיִם mit τὰ πρὸς ποδῶν übersetzt haben; bereits Field z. St. und Lü.-Ra. S. 287 Anm. 247 haben an dieser Zuweisung mit Recht Anstoss genommen. Alle die genannten Vokabeln haben H.-R. in ihrer Konkordanz unter „Aq." notiert; dies darf sich in einem neuen Aq.-Index nicht wiederholen. Jedoch sollen sie auch nicht gänzlich fehlen, sondern in einem eigenen Verzeichnis „Fälschlich α′ zugeschriebene Lesarten" notiert werden, damit die Überlieferung ihren Tribut bekommt. Zugleich ist mit diesem Verzeichnis auch einem künftigen Symm.- und Theod.-Index sehr viel gedient.

Specimina. ἀνακάμπτειν שׁוּב Ier. viii 4 α′: leg. σ′ θ′
ἀνατολικός קָדִים Ier. xviii 17 α′: leg. σ′
θεράπων עֶבֶד Ier. xxi 7 α′σ′: leg. σ′
τὰ πρὸς ποδῶν שׁוּלַיִם Ier. xiii 22 α′: leg. θ′?

VIII

Anonyme hexaplarische Lesarten, die α′ zugehören

Bei verschiedenen hexaplarischen Randnoten sind die Namen verloren gegangen, so dass sie heute anonym (anon.) sind. Da unter

den „Drei" Aq. der geprägteste Übersetzer ist, kann man gewöhnlich leicht feststellen, ob ihm die anon. Lesart zugehört, besonders dann, wenn Vergleichsstellen vorliegen. Gerade dem Bearbeiter des Aq.-Index wird es leicht sein, manche anon. Lesart dem Aq. zuzuteilen, die bisher nicht nominiert werden konnte. So steht zu Ier. xxxiv (xxvii) 4 die anon. Randnote ειμι; auf den ersten Blick kann man sehen, dass sie Aq. zugehört, der אָנֹכִי mit ἐγώ εἰμι übersetzt. — Zu Ier. xxvii (l) 11 steht die anon. Randnote ωσπερ μοσχοι χλοης και εχρεμετιζετε; nur das Verbum χρεμετίζειν ist von Syh dem α′ zugeschrieben. Bereits Field hat die ganze Stelle mit Recht für α′ in Beschlag genommen. — Ier. xxxvii (xxx) 3 steht in Syh anon. την αποστροφην. Field verweist auf die Parallele xxxix (xxxii) 44 α′ την αποστροφην Syh, wagt es jedoch nicht, sie dem Aq. zuzuschreiben, sondern setzt dafür sein nichtssagendes Ἄλλος.

Specimina. ἐγώ εἰμι אָנֹכִי Ier. xxxiv (xxvii) 4 anon., 5 ※ α′σ′θ′, xxxvi (xxix) 11 ※ α′θ′

μόσχος עֶגְלָה Ier. xxvii (l) 11 anon.; עֵגֶל Ier. xli (xxxiv) 18 19.

χλόη דֶּשֶׁא Ier. xxvii (l) 11 anon.

ἀποστροφή שְׁבוּת Ier. xxxvii (xxx) 3 syr. anon., xxxix (xxxii) 44 syr.

IX

Durch Konjektur hergestellte α′-Lesarten

Etliche hexaplarische Randnoten sind verstümmelt und verkehrt überliefert; hier kann man durch Konjektur die richtige Lesart herstellen. Dies gelingt leicht, wenn ein anderer Zeuge, z.B. Syh., die gleiche Lesart, mag sie auch nur in syrischer Sprache vorliegen, notiert. So hat bereits Field Ier. xxx (xlix) 2 richtig auf Grund von Syh das falsche πολεων von 86 in πολεμου geändert. Wenn gute Parallelen vorliegen, dann ist es auch nicht schwierig, die richtige Konjektur zu finden. Field hat an solchen Stellen die richtige Lesart eingesetzt, z. B. Ier. xlvii (xl) 11 γαιαις (besser γεαις) für falsches γενεαις (siehe unter x 2); Thr. ii 22 επαλαιστωσα für επαλαιωσα; Os. xiv 9 ελατη für ελαια τις; Hab. ii 17 αδικια für αιμα. In meinen Ausgaben der prophetischen Bücher und in meinen *Notizen* konnte ich über Field hinaus etliche verderbte α′-Lesarten heilen; folgende seien genannt: Is. xxvii 12 απο ροος (siehe *Notizen I* 88); Is. li 9

ωδινοποιησας (siehe *Notizen I* 96f.); Is. lii 15 συστελουσιν (siehe *Notizen I* 97); Is. liii 10 επιτριψαι (siehe *Notizen I* 98); Is. lxvi 12 απολαυσετε (siehe *Notizen I* 102); Ier. xxvii (l) 44 αιθαν, FIELD unrichtig αιθαμ (siehe Hexapla-App. z. St.); Ier. xxix (xlvii) 2 κατακλυσουσιν (siehe Hexapla-App. z. St.); Thr. iii 15 πικραμμων (siehe Einl. zur Ier.-Ausgabe S. 108).

Schwieriger ist es, verderbte α′-Lesarten, die nur syrisch überliefert sind, zu heilen, weil hier der Umweg über die griech. Rückübersetzung gemacht werden muss. Aber FIELD ist es gelungen, viele solche Konjekturen zu machen, die bestehen können, z. B. Ier. i 15 συγγενειας; xxiii 14 πορειαν (schon SPOHN); xxiii 15 αγανακτησις; xxviii (li) 39 ποτους; xxxviii (xxxi) 39 γααθα. Über FIELD hinaus kann man weitere Konjekturen vorschlagen, z. B. Ier. xvii 11 εθαλψεν; Mich. ii 12 αγωγης (siehe *Notizen II* 367).

Den genannten Konjekturen darf man volles Vertrauen schenken. Bei anderen dagegen kann man etwas misstrauisch sein; sie müssen mit einem Fragezeichen versehen werden. Als Beispiel sei Ier. xxii 28 α′ οστεωμα? (στομα Q) und Ier. xxxvii (xxx) 13 α′ πωρωσιν? (πορρωθεν 86) genannt, zwei Konjekturen, die trotz der graphischen Nähe nicht ganz befriedigen, vor allem Ier. xxii 28 ὀστέωμα, weil hier eine andere hebr. Vorlage angenommen werden muss (עֶצֶם für עֶצֶב 𝔐).

Einige α′-Lesarten sind sicher fehlerhaft überliefert; bis jetzt trotzen sie jeder Verbesserung; sie müssen mit † bezeichnet werden, z.B. Ier. xxviii (li) 27 † ραψαρ της αφθαρ 86.

Manche α′-Lesarten sind abweichend von der gewöhnlichen Orthographie geschrieben; diese Schreibung gehört nicht Aq. selbst an, sondern einem Abschreiber, z.B. Ier. xiv 2 das vulgäre ωλιωθησαν für ωλιγωθησαν (gegen FIELD, der ωλιωθησαν auf Aq. selbst zurückführen möchte).

Auf die Notierung der durch Konjektur gewonnenen α′-Lesarten ist grosses Gewicht zu legen, weil dadurch erstmalig neue Vokabeln auftreten, z.B. ὠδινοποιεῖν. Dem Bearbeiter des Aq.-Index wird es auf Grund des zusammengestellten Vergleichsmaterial gelingen, neue Konjekturen zu machen. Der Name des Gelehrten, der die Konjektur erstmalig vorschlug, ist beizugeben.

Specimina. ἐλάτη בְּרוֹשׁ Os. xiv 9 (ελαια τις 86; ελατη FIELD).

παλαιστοῦν טפח Thr. ii 22 (επαλαιωσα Q anon. syr.; επαλαιστωσα FIELD).

ῥοῦς שִׁבֹּלֶת Is. xxvii 12 (απο ορους Tht.; απο ροος ZI.)

πικραμμοί מְרוֹרִים Thr. iii 15 (αμμον Q anon.; πικραμμων Zɪ.).

ἀγωγή דֹּבֶר Mich. ii 12 (συναγωγης syr.; αγωγης Zɪ.).

X

Umfang des Aq.-Index

1. Quantitativ. Ein Index ist nur dann wertvoll, wenn er möglichst alle Vokabeln und alle Stellen angibt. Bei sehr häufig vorkommenden Wörtern kann man gewiss fragen, ob man alle Stellen notieren soll, so bei κύριος, γῆ u.ä. H.-R. haben es getan. Ich halte es nicht für notwendig; es mag genügen, die Fälle zu zählen, und dann anzugeben, wie oft Aq. κύριος, γῆ u.ä. übersetzt hat.

Auch die kleinen unscheinbaren Vokabeln wie Pronomina, Partikeln usw. müssen notiert werden. Häufig werden sie in den Lexika und Konkordanzen mit Unrecht als „quantité négligeable" behandelt. Man notiert sie zwar, gibt aber keine Stellen an und schreibt dazu „passim", eine Notiz, die den Benützer solcher Werke oftmals verdriesst. Selbstverständlich ist es unnötig, alle Stellen zu notieren, an denen z.B. Aq. den Artikel setzt (in zusammenhängenden grösseren Randnoten). Aber wenn es der hexaplarische Bearbeiter der Mühe wert gefunden hat, an den Rand seiner Hs. eigens den Artikel zu notieren, dann muss eine solche Stelle auch in einem Aq.-Index Aufnahme finden, z.B. Ier. vii 18 α′ ※ το. Das Gleiche gilt auch für die Possessiv-Pronomina, die oftmals von der alten LXX vernachlässigt wurden, aber von den jüngeren Übersetzern, namentlich von Aq., nach 𝔐 ergänzt wurden, z.B. ※ αυτου Is. ix 21 ※ οι γ′, xxx 4 ※ οι γ′. Vordringlich ist vor allem die Aufnahme solcher Wiedergaben, die für Aq. charakteristisch sind, z. B. das bereits unter VIII genannte ἐγώ εἰμι, ferner σύν אֶת; καιγε, γε גַּם, וְגַם; εἰς ἀπό לְמִן Ier. xlix (xlii) 8. Sogar καί muss notiert werden, wenn es eigens vermerkt ist, weil es zeigt, dass hier Aq. (im Gegensatz zur LXX) in seiner hebr. Vorlage ו gelesen hat, z. B. καί Ier. xi 18 ※, xxvii (l) 42 ※.

Specimina. οἱ הַ Ier. xxxii 20 (xxv 34) ※

τοῦ לְ cum infin. Ier. xl (xxxiii) 5 ※

τῷ לְ cum substant. = dativ. Ier. xii 12 ※

τόν אֶת Is. xxxvi 2 ※ οι γ′, xxxvii 2 ※ οι γ′, xxxvii 23 ※

μετά אֵת Ier. xii 3, xli (xxxiv) 8

δή נָא Is. xxix 11 ※ οι γ′; Ier. v 1 ※, vii 12 ※, xvii 15 ※ α′θ′.

2 Qualitativ. Es genügt bei manchen Vokabeln nicht, ihr Vorkommen durch Anführung der Stellen oder statistisch zu erfassen; einige charakteristische Besonderheiten grammatisch-stilistischer Art müssen eigens genannt werden. Lü.-Ra. haben in ihrem Wörterverzeichnis sogar die Flexionsformen angegeben; dies ist nicht notwendig, wenn auch recht nützlich.

So muss der Plural von γαῖα (oder richtiger von γῆ) eigens genannt werden. Die Pluralform γαῖαι (so immer in den Hss., nach Wackernagel und Katz γέαι zu schreiben) ist für die „Drei" und besonders für Aq. kennzeichnend.

Specimen. γέαι אַרְצוֹת Lev. xxvi 39 α′σ′θ′; Is. xxxvii 11; Ier. xxiii 3 syr., xxxiv 5 (xxvii 6) α′σ′, xxxv (xxviii) 8 syr., xxxix (xxxii) 37 α′σ′, xlvii (xl) 11 (γενεαις 86; γεαις Zι.); Ez. xxix 12 π′.

Bei grammatisch-stilistischen Varianten empfiehlt es sich, die LXX-Lesart beizugeben, um den Unterschied zu zeigen.

Specimina. ἐγενήθην Ier. xxxviii (xxxi) 9; LXX ἐγενόμην
ἐρρίπτει Ier. xliii (xxxvi) 23 οι γ′; LXX ἔρριπτεν
μὴ φοβεῖσθε Ier. xlvii (xl) 9 = σ′; LXX μὴ φοβηθῆτε
ἠδύναντο Ier. xlv (xxxviii) 22 syr.; LXX δυνήσονται.

Auch die Wiedergabe des Infinit. absol. ist eigens zu vermerken, z.B. Ier. xlix (xlii) 15 α′σ′ θεντες.

Besonders wichtig ist die Notierung verschiedener häufig vorkommender Wendungen und Formeln, weil sie die Wahl der einzelnen Vokabeln bedingen. Es ist unsinnig, die Wendungen und Formeln auseinander zu reissen und die einzelnen Vokabeln getrennt zu notieren.

Specimina. φησὶ(ν) κς ″ נְאֻם ׳ Ier. iii 10 ※ α′σ′θ′, v 11 ※ α′σ′θ′, xxvi (xlvi) 23 α′σ′
τάδε λέγει κς ″ כֹּה־אָמַר ׳ Ier. xiii 12 ※ α′σ′θ′
οὕτως εἶπε(ν) κς ″ כֹּה־אָמַר ׳ Ier. xvii 19 οι γ′.

XI

Die hebräische Vorlage des Aquila

Reider hat im IV. Kap. seiner *Prolegomena* (S. 81-100) ein-

gehend über die hebr. Vorlage des Aq. gesprochen. Im Grossen und Ganzen stimmt sie mit unserem 𝔐 überein; doch sind etliche Stellen namhaft zu machen, wo sie abweicht, indem 𝔐 anders liest oder die betreffende Vokabel nicht bezeugt. Dies ist im Index kenntlich zu machen. Als Beispiel sei auf die α′-Wiedergabe Am. iii 15 (siehe *Notizen II* 363) und Regn. I v 6 (siehe Field z. St.) hingewiesen, wo Aq. in seiner Vorlage gegen 𝔐 das Verbum המם gelesen hat.

Specimina. φαγεδαινοῦν המם Deut. vii 23; Ps. xvii (xviii) 15 syr.; Ier. xxviii (li) 34 syr.; Am. iii 15 (והכהי 𝔐 : α′ וְהַמֹּתִי Zi.)

φαγεδαινίζειν המם Regn. I v 6 anon. (וישמם 𝔐 : α′ ויהמם Field) Regn. I vii 10

λόγος Ier. xxv 2 ※ α′σ′θ′: om. 𝔐

τῶν Ier. xxviii (li) 12 ※ : om. 𝔐.

SHORT NOTES

"SEFER HAGU" — THE END OF A PUZZLE

One of the many unsolved riddles of the Qumran-literature is the proper meaning of the ספר ההגו, mentioned in CD (the Damascus or Zadokite Documents) X 6, XIII 2 and probably XIV 8, the study of which belongs to the duties of the most important members of the sect, the priests and the judges. It would seem that all possible etymologies and explanations in connection with the root הגה have already been offered. The root הגה may mean to think and learn, and since every one is subject to the commandment והגית בו (Jos. i 8), the expression refers to the divine *Thora* itself. On the other hand the same root הגה expresses the concept of meditating and studying, and thus ספר ההגו may refer to the study of legal practices, the *Halakha*, as practiced by the members of the sect [1]). Again הגה means "to pronounce", so that the book may teach the believer the right way of pronouncing the divine name in solemn oaths [2]).

As regards the grammatical form, the word has been read either *hāghō* [3]) or *hāghū*, i.e. the *status absolutus* of a supposed Aramaic *hāghūthā* [4]). Although the non-existence of such an Aramaic *hāghūthā*/*hāghōthā* is no unsurmountable obstacle, RABIN (*loc. cit.*) has preferred to conjecture „Sefer Ha*haghi*", a Hebraised form of Aramaic *haghyā* or *haghāyā*.

It is by now common knowledge that the reading הגי instead of הגו, which in 1954 was still a conjecture, is meanwhile attested in 1 Q Sa

---

[1]) Cf. RABIN, *The Zadokite Documents*, Oxford, 1954, p. 50.

[2]) HABERMANN, *Edah we-Ḥduth* (Jerusalem, 1952) p. 27 f. considers leaf 8 (p. xv = p. 121 of his edition) as part of this lost book, which teaches the ways of pronouncing the divine name. It is, of course, rather unfortunate that the root הגה itself is not used in the context of that leaf of the manuscript.

The connection with the personal name הֵגַי (Est. ii 8, 15), recently suggested by RICHARDSON (*JBL* 76, June 1957, p. 120), is not taken seriously by the proposer himself.

[3]) Cf. HABERMANN, *loc. cit.* p. 112. I do not find in the literature any justification of such a form, but Aramaic *qətālat*-formations from III-y stems, like *ṣəlōthā*, *məḥōthā* might provide it.

[4]) The possibility of taking "*haghū*" as a quoted verbal form („consider ye"), preceded by the article, does not seem to have found much favour. Cf. RABIN, *loc. cit.*

I 7, and already BARTHÉLEMY has duly pointed out that fact [1]). Furthermore it can now be hardly doubted that owing to his *Vorlage* the scribe of CD interchanged *Waw* and *Yodh* rather frequently [2]), so that he may be suspected easily of changing an original הגי into הגו.

This הגי, however, is not a word hitherto unknown. I would submit, that the letters הגי represent a well-known biblical noun, which will become obvious the moment we cease reading הגי as *haghi*. Bearing in mind, that according to the orthographic usage attested in the Qumran-manuscipts final *yodh* serves as *mater lectionis* for the vowels *e/æ* [3]), the letters הגי turn out to stand for the Hebrew noun usually spelled הֶגֶה.

This is no mere assumption, since this interpretation can be luckily substantiated by the fact that the biblical הֶגֶה is spelled הגי elsewhere in the Qumran-texts; and it is no coincidence that in that case the letters הגי have been misread by the editors into הגו, most probably under the influence of the non-existing „Sefer Hagu".

In the *Hodayoth* (IQH) XI 21-22 [4]) the author speaks of his sorrow and mourning, saying:

...ולהגות הגי יגון ואנחה בכנור קינה...ומספד מרורים עד כלות עולה... [5])

The latters הגי in this context are obviously the same הֶגֶה as in Ez. ii 10: קינים והגה והי [6]). This sorrowful mourning is to continue „until wickedness will perish", and thus seems connected to the customs which the members of the sect will observe until the powers of light will finally win.

Up to this point the ground is firm, and instead of the "Sefer Hehagu" we shall have to get used to the „Sefer Hahege". Of course one feels tempted to follow the path and to explain the meaning

---

[1]) *Qumran Cave I*, 1955, p. 113. Cf. now also RICHARDSON, *loc. cit.*

[2]) Cf. already RABIN's note in his preface, p. viii. On the basis of this assumption we may get a preferable text in cases such as CD i 15 וְלִסְיַע ‖ (ולסור>) וְלַסְיִר, vi 1 במשיחי הקודש (> במשיחו), vi 12 מסוגרי הדלת (> מסגירי), vi 16 עניי עמי (= MT! > עמו). In some cases an emendation along these lines has already been suggested, e.g. i 20 ויעבורו ברית (> ויעבירו), iii 1; iv 8, 10; iv 17; iv 19; v 15; vi 13; vii 5; xi 10; xi 14; xvi 6.

[3]) Cf. my paper on this problem, *JJSt* 4 (1953), p. 104 f., and now *Scripta Hieros. IV*, § 29.

[4]) LICHT's edition, Jerusalem, 1957, p. 166.

[5]) The words ואנחה etc. have been entered between the lines, and seem to follow the word יגון. But this has no bearing on our argument.

[6]) Probably IQH xi 2 has also to be read בהגי לב, but the expression stands isolated.

of the *Sefer Hahege* as connected to the actual occurrence of the word *hege* in the scrolls rather than by turning the leaves of the dictionary. There is enough in the development of the idea of "those who sigh and groan" [1]) to put forward the suggestion that the *Sefer Hahege* contained basic commandments and customs of the sect, and took its name from the commandment that the member had to mourn עד כלות עולה [2]).

This explanation of the contents of "Sefer Hahege" may be better than those suggested until now, or it may be worse. One point seems certain: The "Sefer Hagu" is a phantom-book, and the sooner it disappears from our literature the better.

Jerusalem M. H. Goshen-Gottstein

EINE NOTIZ ZUM PUNISCHEN KINDEROPFER

Die sich in den punischen Votivinschriften findenden Verbindungen mit *mlk* haben, besonders seit Eissfeldt ihnen eine Untersuchung gewidmet hat, die Aufmerksamkeit erregt [3]). Das gilt ins besondere für den Ausdruck *mlk* *'dm* und die mit ihm verbundenen Formeln. Weil neuerdings eine Sammlung derartiger Votivinschriften publiziert worden ist, dürfte eine neue Untersuchung nützlich sein [4]).

Im Gegensatz zur üblichen Interpretation, hat Février vor einigen Jahren vorgeschlagen, das Wort *'dm* im fraglichen Ausdruck nicht mit *Mensch*, sondern mit *Blut* (= *dm* mit Aleph prostheticum) zu übersetzen [5]). In der phön.-pun. Orthographie gibt es tatsächlich Belege für das Vorkommen eines solchen Alephs, aber nur in Fällen, wo zwischen den beiden ersten Konsonanten des betreffenden Wortes wahrscheinlich kein oder ein nur flüchtiger Vokal ausgesprochen wurde; das Aleph prostheticum ist also die orthographische Wiedergabe des Vokals, der vor diesen beiden Konsonanten ausgesprochen

---

[1]) CD, ed. Rabin p. 31. It need not be stressed that about the time of the Qumran-sect the *Abhelim*-concept was about to fulfil an important place in Jewish thought, orthodox and heterodox alike.

[2]) Cf. also the concept of IQH v 12 ff.

[3]) O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle (Saale), 1935.

[4]) A. Berthier & R. Charlier, *Le sanctuaire Punique d'El-Hofra à Constantine*, Paris, 1955. Die mir bekannten Belege für *mlk* *'dm* sind: RES 334[3], 335[3], 336[2], Hofra 28[1f.], 29[1], 30[1f.], 31[1], 32[2], 34[3f.], 35[4], 36[2f.], 37[2], 38[1f.], 39[1], 40[3], 41[3].

[5]) J. G. Février, „Molchomor", *RHR* cxliii ('53) Ss. 8-18, S. 11.

wurde [1]). Es ist nun aber unmöglich das Wort *dm* als einen solchen Fall zu betrachten [2]). Ausserdem wird in vielen Fällen der vorerwähnte Anfangsvokal orthographisch nicht bezeichnet [3]). Es wäre dann auch sehr auffällig, wenn sich beim zweiten Wort der Verbindung *mlk 'dm* ausnahmslos ein Aleph prostheticum finden würde! Aus diesen Gründen scheint es mir besser, die ursprüngliche Interpretation, wonach das betreffende *'dm* „*Mensch*" bedeutet, aufrechtzuerhalten. Mann muss also *mlk 'dm* übersetzen: *Opfer eines Menschen* = *Menschenopfer* [4]). Die von Eissfeldt bevorzügte Interpretation *Opfer von einem Laien dargebracht* lässt sich nicht erhärten [5]).

Man findet unseren Ausdruck oft in Verbindung mit der Formel

---

[1]) Siehe Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven, 1936, S. 33 und S. Gevirtz, „On the etymology of the Phoenician particle אש", *JNES* xvi ('57), Ss. 124-127, S. 125, N. 12 gegen die Darstellung dieser Erscheinung bei J. Friedrich, *Phönizisch-Punische Grammatik*, Roma, 1951, § 95. Ähnliches findet man bei der Schreibung *'z* für das Pron. demonstr.: das *z* hatte in der Aussprache den Wert zweier Konsonanten, siehe Harris, *o.c.*, S. 23 und die Beispiele für die Transskription von *z* bei Friedrich, *o.c.*, § 45. Man kann so möglicherweise auch die Schreibung *'š* für das Pron. relat. erklären; dies ist jedoch unsicher, weil die uns bekannten Transskriptionen keine Sicherheit über die Aussprache des *š* im Phön.-Pun. bieten, siehe Friedrich, *o.c.*, § 44f. Es ist aber — gegen Gevirtz, *a.c.* S. 125 — unrichtig, diese Möglichkeit ohne Weiteres beiseitezuschieben.

[2]) Das *e* in der von Augustinus zitierten punischen Entsprechung des lateinischen *sanguis*: *edom*, ist m.E. nicht die Andeutung eines Vokalvorschlags, wie er oben beschrieben worden ist, sondern vielmehr die Andeutung des Artikels, gegen Février, *a.c.*, S. 11. In der phön.-pun. Aussprache war das *a* dem *e* sehr nahe, in der Transskription wird es wohl mit *e* wiedergegeben, siehe Harris, *o.c.*, Ss. 24 f., Friedrich, *o.c.*, § 74. Diese Erscheinung findet sich namentlich an Stellen, wo auf diesem Vokal eine Laryngale gefolgt hat, aber nicht ausschliesslich, cf. Friedrich, *o.c.*, § 75b, 76b, Harris, *o.c.*, p. 25. Ausserdem liegt beim Wort *edom* ein Wortspiel vor, darum scheint es mir am wahrscheinlichsten, dass das *e* das Artikel darstellt.

[3]) Siehe Friedrich, *o.c.*, § 95a, b.

[4]) Für Ableitung und Interpretation von *mlk* als Derivat von *bljlk* siehe A. Alt, „Die phönikischen Inschriften von Karatepe", *Die Welt des Orients* '49, Ss. 272-287, Ss. 282 f., cf. auch Février, *a.c.*, Ss. 8 f. Des Wort hat hier also die Bedeutung „Schlachtopfer", nicht „Opfergabe", gegen die Bemerkungen von D[ussaud]. *Syria* xxxiv 393 f.

[5]) Eissfeldt (*o.c.*, S. 19, N. 3) gibt die Möglichkeit der Übersetzung Menschenopfer zu, aber bevorzügt die Interpretation *Opfer von einem Laien dargebracht*. Der Text, worauf er sich für diese Erklärung von *'dm* beruft (CIS i 165), stützt sie in Wirklichkeit nicht. In Z. 14 muss man *'dm* mit *jemand* übersetzen. Die Tatsache, dass dieser *jemand* ein Laie ist, beruht völlig auf dem Kontext und darf nicht aus dem Worte selbst gefolgert werden; auch die übrigen Stellen (Z. 16f.) stützen dies nicht: auch gegen R. Dussaud, Précisions épigraphiques touchants les sacrifices d'enfants, *CRAI* '46, Ss. 371-387, S. 380, N. 3.

bšrm (*btm*) und deren zahlreichen Varianten [1]): eine Formel, die auch ohne vorhergehendes *mlk ʾdm* vorkommt. Ihre Interpretation als Ortsbezeichnung oder die Deutung von *bšrm* als Adverb mit der Bedeutung *libens animo*, *laetus merito* ist nicht stichhältig [2]). Die Stellen, wo wir *bšrm* (*btm*) und ihre Varianten in den Votivinschriften finden, sei es am Ende des Relativsatzes (*ʾš ndr pʾ bn pʾ* (*mlk ʾdm*) *bšrm btm*), sei es vor dem Relativsatz (*mlk ʾdm bšrm btm ʾš ndr*) zeigen es klar, dass es sich um eine Art Umschreibung oder genauere Definition der hier geweihten Opfergabe handelt [3]).

Es dürfte sich empfehlen, bevor wir *bšrm* zu interpretieren versuchen, zuerst den Ausdruck *btm* und die Nebenformen *bntm* und *bnʿtm* zu untersuchen [4]). Es ist unmöglich, diese zwei letzten Formen

---

[1]) Wir finden *bšr* CIS i 302[5], 303[1], 304[6], 305[5], 2678[7], 3750[5], 4888[6], 4889[6], 4890[4], 4891[7], 4892[2]; *bšʾr* CIS i 301[6], 4894[2]; *bšʿr* CIS i 299[5], 300[5]; *bšrm* CIS i 297[5], 2441[4t.], 3737[7], 4895[5], 4896[5], 4897[5], 4898[6]; *bšrm btm* Hofra 28[2], 30[2], 32[2], 34[4], 46[2], 48[3], 49[3], 61[1t.] (besch.), RES 327[2t.], 333[2], 336[2], *bšrm bntm* CIS i 3746[6t.], Hofra 45[3]; *bšrm bnʿtm* Hofra 35[4]; *bšrn btn* Hofra 37[3]; *bšʾrm* CIS i 3731[8] f., 4872[4]; *bšʿrm* CIS i 294[4]; *bšʾrm btm* Hofra 29[1t.], 33[1t.] (besch.), 36[3], 51[2], RES 334[3]; *bšʿrm bntm* Hofra 38[3t.]; *bšʿrm btn* Hofra 44[3t.]; *bšrʾm btm* Hofra 473 f.; *bšrʿm* RES 335[4] (für diese Lesart siehe Chabot, *JA* xi/x S. 66); *bšrj* CIS i 3745[4], 3785[5t.]; *bšrj bntm* CIS i 4929[3] (cf. CIS i 5111[5t.] ??); *bšʾrj* CIS i 296[2]; *bšrjʾ* CIS i 3822[5]. In CIS i 306[5] finden wir *mlk bšr*; für die Lesarte *mšrʾn btn* Hofra 50[2t.] und *(b)šʿrʾt* CIS i 3886[2] siehe unten.

Die Ergänzung eines *ʾš* vor *bšʿrm* in CIS i 294[4] ist unrichtig, siehe die Photographie. Wie die beschädigten Linien CIS i 295[4t.] ergänzt werden müssen, ist mir nicht klar.

[2]) Schon die Verschiedenartigkeit der zahlreichen orthographischen Varianten macht die Interpretation als Ortsname unmöglich (man findet diese CIS i sub 294); dazu kommt, dass die Stelle in einigen Texten vor dem mit *ʾš* eingeleiteten Relativsatz (*mlk ʾdm bšrm btm ʾš ndr . . .*, cf. RES 336[2t.], siehe weiter Hofra 28[2] f., 29[1t.], 30[1tt.], 33[1t.]) so unverständlich wäre. Die Interpretation von *bšrm* (und seinen Varianten) als Adverb mit der Bedeutung *libens animo*, *laetus merito* (siehe CIS i sub 3822) ist grammatisch unmöglich.

[3]) In CIS i 306[5] findet sich die abweichende Lesart *mlk bšr* am Ende des Relativsatzes; in Hofra 33[1], wo *bšʿrm* vor dem Relativsatz steht, sind die vorgehenden Wörter verschwunden: es ist also unmöglich zu entscheiden, ob hier, wie in den entsprechenden Fällen, *mlk ʾdm* gestanden hat.

[4]) Für die Stellen in den Votivinschriften mit *btm*, *bntm* oder *bnʿtm*, siehe die Liste S. 2, N. 2. *Btm* findet sich ausserhalb der Votivinschriften noch Trip. 6[3], 12[2], 13[3], 15[2], 30[2], 31[2], 32[11], Ibiza ii 4 (cf. Solá Solé, „La plaquette en bronze d'Ibiza", *Sem.* iv, Ss. 25-31, S. 28) und in einem Fragment (J. G. Février, „La ligne néopunique de l'inscription bilingue: I.R.T., 305", *Rev. D'Ét. Anc.* lv Ss. 358 f.). Die Ursache der Schreibweise *btn* (siehe die Liste S. 2, N. 2) kann sein: a) eine Anähnlichung von *m* zu *n*, b) eine in der punischen Schrift verständliche Verwirrung zwischen diesen beiden Konsonanten (siehe Friedrich, *o.c.* § 54e). Février (*Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida* i, Roma 1956, S.277) nennt eine Lesart *bntj* (in einem unpublizierten Text). Es scheint mir, wegen des oben erwähnten Materials, besser diese Mitteilung nicht zu berücksichtigen, solange dieser Text nicht in Transskription und Photographie publiziert worden

bloss als sprachliche Varianten zur ersten zu betrachten. Man findet hier einen selbständigen Ausdruck. Die wahrscheinlichste Erklärung scheint mir zu sein, *bntm* zu *bn tm* aufzulösen und es mit *„ein vollkommener Sohn"* zu übersetzen. *Bnʿ tm* bedeutet also *„sein vollkommener Sohn"*. Es findet sich hier die Betonung der Vollkommenheit der Opfergabe [1]) und eine deutliche Anweisung, dass es sich um das Opfer eines eigenen Kindes handelt.

Diese Interpretation (*bntm* = *bn* + Adj. vom Stamme *tmm*) wird von der algemein akzeptierten Grundbedeutung von *btm* = *in Vollkommenheit* (also Präp. *b* + Subst. vom Stamme *tmm*) gestützt. Wenn man die Parallelie zwischen *bn tm* und *btm* beachtet, ergibt sich als die wahrscheinlichste Auffassung, dass *btm* in den Votivinschriften gleichfalls die Vollkommenheit der Opfergabe andeutet und also mit *„in vollkommener Zustand"* übersetzt werden muss.

Es scheint mir unrichtig, *btm* in den Votivinschriften mit *auf eigenen Kosten* zu übersetzen. Man findet zwar in einigen bilinguen Texten das lateinische *de sua pecunia* als Parallel zu *btm* [2]), doch kann dies eine derartige Übersetzung nicht an allen Stellen, wo sich *btm* findet, rechtfertigen. In den vorerwähnten bilinguen Texten handelt es sich um Bau- oder Restaurationstätigkeiten bestimmter Personen, von denen berichtet wird, dass sie diese Tätigkeiten *btm* (*in Vollkommenheit*) ausführen liessen, das heisst ohne Unterstützung durch Andere. An diesen und derartigen Stellen rechtfertigt dies bestimmt die Übersetzung *auf eigenen Kosten*, aber sie beruht ganz auf dem Kontext und kann also nicht ohne weiteres in anderen Texten benutzt werden.

Die zwei sprachlich diskutabelen Interpretationen, die für *bšrm* (usw.) gegeben werden können, sind a) die Interpretation als Subst. *bšr* (mit oder ohne suff. 3 p.s.); b) die Interpretation als Subst. *š(')r* (mit oder ohne suff. 3 p.s. und mit vorhergehender Präp. *b*. [3]). Letztere

---

ist. Es scheint mir möglich, dass man hier mit einem Transskriptions- oder Schreibfehler zu tun hat: eine Verwirrung zwischen *m* und *j* scheint bei der punischen und neopunischen Schrift nicht undenkbar.

[1]) Man vergleiche die Betonung der Vollkommenheit der Opfergabe im AT: Ex. xii 5, Lev. i 3, 10, iii 1, usw., wo sich auch ein Adjektiv des Stammes *tmm*: *tāmīm* findet.

[2]) Mit Recht hat G. Levi della Vida die Aufmerksamkeit auf die Parallälie zwischen *btm* und *de sua pecunia* gelenkt („Il teatro augusteo di Leptis Magna . . .", *Africa Italiana* vi Ss. 92-109 (zusammen mit G. Caputo), S. 107). Man findet sie in den bilinguen Texten Trip. 30, 31, 32.

[3]) Für die erste Ableitung, siehe Eissfeldt, (*o.c.* S. 20) der jedoch mit Unrecht das *m* als Pluralendung erklärt, für die zweite Février, *RHR* cxliii Ss. 14f. Für

Erklärung (= *statt seines Fleisches*, d.h. *seines Kindes*) ist vor einigen Jahren von Février vorgeschlagen worden. An den Stellen, wo auf *bšrm* (usw.) *bn tm* folgt, passt diese Interpretation nicht, da die Wörter *bn tm* so völlig in der Luft schweben [1]). Darum scheint es mir besser, hier *bšr* + suff. 3 p.s. zu lesen. Nach dem Kontext (*mlk ʾdm bšrm* oder *bšrm bn tm*) kann *bšr* nicht die allgemeine Bedeutung *Fleisch* haben, sondern ausschliesslich die abgeleitete und engere Bedeutung: *Kind*. Nach Analogie muss diese Übersetzung auch an den Stellen, wo sich *bšr* ohne Suffix findet, gelten.

In den Votivinschriften finden wir also einen deutlichen Hinweis auf das Vorkommen von Menschenopfern, insbesondere von Kinderopfern. Die Übersetzung eines Ausdrucks wie *mlk ʾdm bšrm btm* (oder *bn tm*) muss also lauten: *Ein Menschenopfer, seines eigenen Kindes in vollkommener Zustand* (oder: *eines vollkommenen Sohnes*).

Leiden J. Hoftijzer

---

das *m* als Suffix 3 p.s.m., siehe nun auch, Friedrich, „Punische Studien", *ZDMG* cvii Ss. 282-298, S. 291. Die Lesarten *bšr*, *bšʾr*, *bšʿr* bieten das Substantiv ohne Suffix. Das Wort ist ausschliesslich mit einem Suffix m. belegt; der einzige Ausnahme ist CIS i 3822[5], wo sich ein Suffix f. findet. Wenn *mšrʾn* (Hofra 50[2]) kein Schreibfehler ist, ist die wahrscheinlichste Lösung, dass hier eine orthographische Verwirrung von *m* und *b* vorliegt, Konsonanten die in der punischen Aussprache sehr stark ähnlich waren. Für Beispiele von *b* statt *m*, siehe Friedrich, *o.c.*, § 55. Die Lesart (*b*)*šʿrʾt* (CIS i 3886[2]) beruht m.E. auf einem Transskriptionsfehler. Das fragliche Zeichen (der Schlusskonsonant) ist zweideutig, es konnte sowohl *m* als *t* sein. Die Photographie zeigt, dass der vertikale mittlere Strich lang ist, wie bei einem *t*, aber auch, dass der vertikale Strich an der rechten Seite lang ist, wie bei einem *m*. Man hat hier also mit einem undeutlichen *m* oder *t* zu tun. Auf Grund der parallelen Fälle müssen wir hier ein *m* lesen.

[1]) Das *bn tm* ist nur verständlich als Umschreibung der Opfergabe. Février („Un sacrifice d'enfant chez les Numides", *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* xiii = Mélanges Isidore Lévy, Ss. 161-171) hat zwei Texten publiziert, die seines Erachtens seine Interpretation von *bšrm* unterstützen. In i l. 2 (wo Février *bšʾrm* liest), ist die Lesart *bšʾr* m.E. nicht unwahrscheinlich, nur das *r* ist unsicher; das Schluss-*m* ist jedoch ganz unsicher. Die Lesung des Kontextes (umsomehr die Interpretation) ist unsicher, ebenso die Worteinteilung. Darum kann dieser Text keine Stütze bieten für seine Theorie. Die Transskription *šʾrm* (ii l. 3) ist völlig unsicher, besonders die der beiden letzten Konsonanten. Auch hieraus zieht man also besser keine Schlüsse. In *JA* '55 („Le vocabulaire sacrificiel punique", Ss. 49-63, S. 56) zitiert Février einen unpublizierten Text CIS i 5600 mit den Schlussworten *bšr tqḥ t khlm* (er übersetzt: *en échange d'une chair, tu prendras son offrande*). Auf Grund des Vorgehenden scheint es mir besser, *bšr* mit dem vorhergehenden Relativsatz zu verbinden und mit *tqḥ* einen neuen Satz anfangen zu lassen, vergleiche den auch von Février zitierten Text Hofra 103[3], wo die Schlussformel gleichfalls mit *lqḥ, er hat genommen*, anfängt.

AMA^{H} UND SCHIPHCHA^{H}

Unter den Argumenten für die Quellenscheidung spielte neben den Gottesnamen die verschiedene Bezeichnung der Magd eine besondere Rolle; als ein Beispiel für viele sei Eissfeldt *Einleitung*, 2. Aufl., S. 217 genannt: „Die dem Manne als Nebenfrau dienende Sklavin wird also in der Jahwe-Schicht שִׁפְחָה, von E אָמָה genannt." Das setzt voraus, dass beide Worte wesentlich den gleichen Sinn haben. So bemerkt auch Köhler in seinem Wörterbuch zum Artikel שִׁפְחָה das Wort sei „nicht genau von אָמָה zu unterscheiden." Es gibt in der Tat Zusammenhänge, wo beide Worte nebeneinander gebraucht werden, wo es also zu Überschneidungen der Wortbedeutung kommt. Das enthebt aber nicht von der Aufgabe zu untersuchen, ob nicht beide Worte zunächst ihren besonderen Sinn haben. Das Ergebnis der folgenden Untersuchung sei als These vorausgestellt:

1) שִׁפְחָה ist das noch unberührte, unfreie Mädchen, vor allem im Dienst der Frau des Hauses;

2) אָמָה ist die unfreie Frau, sowohl die Nebenfrau des Mannes, wie die unfreie Frau eines unfreien Mannes, eines Sklaven.

1) שִׁפְחָה. Das Verhältnis von Magd und Herrin, גְּבִירָה, wird deutlich

Ps. cxxiii 2: כעיני שפחה אל יד גברתה
Prov. xxx 23: ושפחה כי תירש גברתה
Jes. xxiv 2: כשפחה כגברתה

An allen drei Stellen wird die שִׁפְחָה ihrer גְּבִירָה, gegenübergestellt, der sie besonders untergeben ist, auf die sie zu sehen hat, die daher auch über sie verfügt. So ist auch Hagar (Gen. xvi 1. 2. 3. 5. 6. 8; xxv 12) die שִׁפְחָה Sarahs, ihrer Herrin, גְּבִרְתָּהּ, Gen. xvi 4. 8. 9; diese verfügt über sie und gibt sie ihrem Mann zum Weibe. Ebenso sind Silpa und Bilha die „Mägde" Leas und Rahels (Gen. xxix 24. 29; xxx 4. 7. 9. 10. 12. 18; xxxv 25. 26.). Gen. xxix 24. 29 zeigen wohl, wie es dazu gekommen ist; Laban gibt die beiden Mägde, die wohl als sehr jung, eben mannbar zu denken sind, seinen Töchtern als Morgengabe mit. Sie geben sie dann später ihrem Mann zum Weibe, weil nun sie das Verfügungsrecht über sie haben. Aber wie ursprünglich Laban, so hat auch Boas seine Mägde, zu denen auch Ruth gehören möchte, Ru ii 13.

Diese 2 Stellen scheinen die Stellung der שִׁפְחָה ziemlich genau zu umreissen. So wird das Wort an 13 Stellen zum Ausdruck tiefster Unterwürfigkeit und Dienstbereitschaft gebraucht, ohne dass diesem

Gebrauch Näheres über die genaue Bedeutung von שִׁפְחָה zu entnehmen wäre. Man kann höchstens feststellen, dass 1 Sam i 18; 2 Sam xiv 6. 7. 12. 15. 17. 19; 2 Kön iv 2. 16; mehr die Unterwürfigkeit, 1 Sam xxv 27; xxviii 21. 22; Ru ii 13 mehr die Dienstbereitschaft ausgedrückt werden soll.

Zwanzig weitere Stellen nennen שִׁפְחָה (שִׁפְחוֹת) neben עֶבֶד (עֲבָדִים). Sie besagen nichts über die genauere Stellung der שִׁפְחָה, machen nur deutlich, dass sie neben den עֲבָדִים zum Reichtum eines grossen Herrn gehören und zur Arbeit bestimmt sind. (Gen. xii 16; xx 14; xxiv 35; xxx 43; xxxii 6; Dt. xvviii 68; 1 Sam viii 16; 2 Kön v 26; Jer xxxiv 9. 10. 11^2. 16^2; Jes xiv 2; xxiv 2; Jo iii 2; 2 Chr xxviii 10; Est vii 4; Eccl ii 7).

Welche Arbeiten diesen Mägden vor allem zugedacht waren, zeigen 2 Sam xvii 17: Wasser holen; es fällt eben nicht auf, wenn eine Magd zum Wasserholen geht; 1 Sam xxv 41: die Füsse der Knechte waschen; Ex xi 5: den Mühlstein drehen. D.h. wohl, dass solchen שִׁפְחוֹת die niedrigsten Arbeiten zukommen.

Ausser diesen drei eben genannten bleiben noch fünf weitere Stellen, die darauf zu prüfen sind, ob sie dem bisher gewonnenen Verständnis sich einfügen: Gen xxxii 23; xxxiii 1. 2. 6; Lev xix 20. Das trifft für die letzte Stelle sicherlich zu; שִׁפְחָה ist hier die noch unberührte Sklavin, die zwar verlobt, aber noch nicht freigelassen oder freigekauft ist. Auch 2 Sam xvii 17 widerspricht nicht. 1 Sam xxv 41 erklärt Abigail ihre Bereitschaft auch zu niedrigsten Magdsdiensten. So bleiben die vier Genesisstellen und Ex xi 5. Hier wird von Kindern der שִׁפְחָה gesprochen, was dem oben entwickelten Verständnis widerspricht. Ex xi 5 könnte wohl freilich noch so verstanden werden, dass auch der niedrigste Erstgeborene, der illegitime Sohn einer (unverheirateten) Sklavin von Gottes Gericht betroffen wird. Aber an den genannten Genesisstellen sind die Nebenfrauen Jakobs gemeint, die Gen xxxi 33 als אִמָּהוֹת bezeichnet werden; sie fügen sich also dem sonst feststellbaren Verständnis von שִׁפְחָה nicht ein.

2) אָמָה. Auch dieses Wort kommt wie שִׁפְחָה neben עֶבֶד vor: 19 mal; als Ergebensheitsformel: 17 mal; für die Grundbedeutung ist auszugehen von den übrigen 17 Stellen. Auch hier ergibt die Mehrzahl der Stellen ein eindeutiges Bild: אָמָה bedeutet die unfreie Nebenfrau des Mannes oder eines Sklaven. So Gen xx 17 von den Nebenfrauen Abimelechs; xxi 10. 12, von Hagar, die hier Nebenfrau Abrahams genannt wird; xxxi 33 von den Nebenfrauen Jakobs.

Auch Ex xxi 7 gewinnt seinen besonderen Sinn, wenn אמה eben nicht einfach als Sklavin, sondern als Nebenfrau verstanden wird; erst daraus ergeben sich die im folgenden ausgeführten besonderen Rechtsfolgen. Ebenso erhält Hiob xix 15 seinen Sinn erst, wenn nicht nur Sklavin, sondern eben Nebenfrau gemeint ist: auch die, denen er nächst vertraut war, wollen nichts mehr von ihm wissen. 2 Sam vi 20. 22 dürfte auch so zu verstehen sein, nicht von den Sklavinnen der Knechte, sondern von ihren ebenfalls unfreien Frauen. Diese acht Stellen scheinen mir den Sinn von אמה eindeutig zu erhellen.

Bestätigt wird er durch sechs weitere Stellen, an denen von בן אמה die Rede ist: Gen xxi 10. 13, von Ismael; Ri ix 18, von Abimelech; Ex xxiii 12; Ps lxxxvi 16; cxvi 16. Der בן אמה ist der nicht ebenbürtige und daher oft dem Knecht gleichgeachtete Sohn, vgl. den Parallelismus in den beiden Psalmstellen. Es ist schwerlich Zufall, dass ein Ausdruck בן שפחה sich in diesem Sinne nicht findet. Die Magd, die Nebenfrau des Herrn ist, heisst eben אמה und ist als solche etwas anderes als die שפחה.

Diesen 8 + 6 Stellen stehen drei gegenüber, an denen אמה von der Sklavin einer Frau gebraucht wird. Gen xxx 3 spricht Rahel von ihrer אמה Bilha; V. 4 nennt sie dann שפחה. Ex ii 5 lässt die Tochter des Pharao das Kästchen durch ihre אמה aus dem Nil holen. Nah ii 8 ist den אמהות Ninives die Rede. Man wird also auch hier, wie bei שפחה konstatieren müssen, dass die verwandte Stellung beider Gruppen bisweilen zu einer Vertauschung der Worte geführt hat; das darf aber ihre grundsätzliche Unterscheidung nicht aufheben. Diese wird ja auch sehr deutlich an einer Stelle wie 1 Sam xxv 41, wo Abigail sich auf die Werbung Davids hin ihm als אמה anbietet, bereit auch die niedrigsten Dienste einer שפחה zu tun.

Aber auch, wo אמתך als Höflichkeitsformel gebraucht wird, scheint ein Unterschied da zu sein; während שפחתך als Zeichen der Unterwürfigkeit und Dienstbarkeit verwendet wird, taucht, אמתך im Munde der Schutz und Hilfe suchenden Frau auf, meist Menschen gegenüber: 1 Sam i 16; xxv 24. 25. 28. 31; 2 Sam xiv 15. 16; xx 17; 1 Kön i 13. 17; iii 20; Ru iii 9[1]; (Ri xix 19) aber auch Gott gegenüber 1 Sam i 11. Die אמה steht in einem näheren Verhältnis, einer Art Schutzverhältnis zu dem Angeredeten, weil eben die אמה als solche eine andere Stellung hat als die שפחה. Allerdings wird man grade an diesem Punkte den Unterschied nicht zu stark betonen dürfen; denn sowohl Hanna (1 Sam i), wie Abigail (1 Sam xxv) und die kluge Frau aus Thekoa (2 Sam xiv) brauchen beide Ausdrücke der Ergebenheit nebeneinander.

Das darf aber nicht dazu führen, den grundsätzlichen Unterschied beider Worte zu übersehen. Es ist doch schwerlich Zufall, wenn in den Rechtsquellen durchweg (mit der einen Ausnahme in Lev xix 20) אמה auftritt, und zwar dann zusammen mi עבד; im Dekalog Ex xx 10. 17; Dt v 14. 18; im Bundesbuch Ex xxi 20. 26. 27. 32; im Heiligkeitsgesetz Lev xxv 6. 44[1]; im Deuteronomium xii 12. 18; xv 17; xvi 11. 14. Den Ansatzpunkt bildet wohl das Bundesbuch, wo die zitierten Stellen im Sinne von xxi 2. 7 zu verstehen sind; von den hier genannten Schuldknechten und den zu אמהות verkauften Töchtern ist auch im folgenden die Rede. Von hier aus ist das Nebeneinander von אמה und עבד auch in das Dt und den deuteronom. überarbeiteten Dekalog übernommen, obgleich hier doch wohl von der ganzen Hausgemeinde, einschliesslich der שפחות die Rede sein soll, sodass man hier in der Tat auch ein עבדים und שפחות erwarten sollte, wie es sonst eintritt, wenn nur von dem zur Dienstleistung bestimmten Eigentum an Menschen, dem gekauften oder geschenkten, die Rede sein soll (s.o.).

3) Als Ergebnis ist also festzustellen, dass die beiden Worte zunächst zwei rechtlich deutlich zu unterscheidende Klassen bezeichnen. Sie werden aber dann im Munde der Frau nebeneinander als Zeichen der Unterwürfigkeit gebraucht. Das hat wohl dazu geführt, dass auch sonst die Worte nicht mehr immer in der ursprünglichen Unterscheidung gebraucht wurden. Das ergab sich für שפחה in Gen xxxii 23; xxxiii 1. 2. 6; für אמה Gen xxx 3; Ex ii 5; Nah ii 8; ausserdem wohl in der deuteronomistischen Nebenordnung von עבד und אמה, (statt עבד und שפחה). Reichen diese wenigen Stellen wirklich aus für die These, der Jahwist habe nur שפחה, der Elohist nur אמה gebraucht? Hat Gunkel (wieder nur ein Beispiel für viele) wirklich recht, wenn er zu Gen xx 14 bemerkt: ועבדים ושפחות, Glosse wie xii 16; E sagt sonst אמה (Dillmann)? Zu Gen xxx 7: (S. 329): „In 7 führt שפחה auf J; aber der Satz steht in einem E-Zusammenhang," . . . demnach wird בלהה שפחת רחל 7 Auffüllung sein?" Zu Gen xxx 18 (S. 330): „Das Sätzchen: „dass ich meinem Mann meine Magd gegeben habe" 18aγ, kann wegen שפחה nicht zu E gehören, wird also Glosse sein?" Darf der Elohist wirklich nicht das Wort שפחה gebrauchen, wenn es sachlich richtig ist? Und umgekehrt: Darf der Jahwist wirklich nicht אמה sagen? In Gen xxxi 33 fallen die Worte „und in dem Zelte der beiden Mägde" in der Tat auf; Eissfeldt [1]) möchte sie aber nicht als Glosse ansehen, sondern sie

[1]) *Hexateuch Synopse* z. St.

dem J. zuschreiben; das glaubt er aber nur unter der Voraussetzung tun zu können, dass er die אמהות in שפחות ändert! Mir scheint die Grundlage für alle diese Thesen zu schmal zu sein. Es dürfte wohl besser sein, die beiden Worte אמה und שפחה aus den Argumenten für die Quellenscheidung auszuschalten [1]).

Greifswald A. Jepsen

UN PASSAGE DIFFICILE DANS L'INSCRIPTION DE SILOE

Depuis sa découverte accidentelle en 1880, l'inscription hébraïque du canal de Siloé a fait l'objet de nombreuses études. En 1934, dans son ouvrage intitulé *Le Iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, pages 95-102 et 140, David Diringer comptait déjà plus de 190 études ou ensembles d'études, de longueurs diverses, portant sur l'inscription de Siloé. En 1951, dans une sorte de mise à jour de l'ouvrage précédent, *L'Epigrafia ebraica antica* 1935-1950, pages 40-43, S. Moscati citait encore 6 études nouvelles. Si l'on tient compte de ce qui a été publié depuis 1950, on s'aperçoit que le nombre des études qui traitent directement ou occasionnellement de l'inscription de Siloé, s'élève aujourd'hui à plus de 200. C'est beaucoup pour une inscription de 6 lignes! Toutefois, lorsqu'on sait qu'elle contient des difficultés qui n'ont pas toutes été résolues, on comprend mieux qu'elle ait fait l'objet de tant de travaux. En ajoutant une brève étude à toutes celles qui ont déjà paru, nous voulons tenter de résoudre l'une des difficultés du texte, celle que constitue le sens du mot *zdh* à la ligne 3.

L'inscription relate le succès remarquable obtenu par deux équipes de mineurs pour conduire l'eau, par un canal souterrain, de la source Guiḥon, l'actuelle ʿAyn Umm ed-Daraj, jusqu'à un réservoir construit à l'intérieur des murs de l'antique Jérusalem. Le but de l'opération étant de soustraire l'eau du Guiḥon aux assiégeants de la cité, c'est une colline qu'il faut percer. Les deux équipes vont à la rencontre l'une de l'autre; l'une, partie du Guiḥon progresse vers le réservoir, l'autre, partie du réservoir progresse vers la source. Or, pour trouver les endroits de moindre résistance du rocher, parfois peut-être aussi pour d'autres raisons, on ne progresse pas en ligne droite. Les équipes se rencontreront-elles? Ne passeront-elles pas à côté l'une

[1]) Die von N. Avigad *PEQ*, 1946, S. 126 zitierte Arbeit von L. M. Epstein, *Marriage laws in the Bible and the Talmud*, 1942, war mir leider nicht zugänglich, scheint aber für אמה zu ähnlichen Ergebnissen gekommen zu sein.

de l'autre sans se rejoindre? Malgré toute la science des ingénieurs d'Ezéchias, c'est un moment solennel que celui où les deux équipes opèrent leur jonction. C'est ce moment de la rencontre des deux équipes que commémore notre inscription dont voici le texte:

1 [*Terminé est*] *le forage* [1]). *Et voici comment se passa le forage lorsqu'il*
ne resta que [*trois coudées* (*à abattre*), *le pic contre*] [2])
2 *le pic, l'un vers l'autre. Et lorsqu'il ne resta que trois coudées à abatt*[*re,*
on enten]*dit la voix de chacun ap-*
3 *pelant l'autre, car il y avait zdh dans le rocher à droite* [*et à gauche*].
Et au jour du
4 *forage, les mineurs frappèrent l'un à la rencontre de l'autre, pic contre pic.*
Et allèrent
5 *les eaux depuis l'issue jusqu'au réservoir sur* 1200 *coudées et de* 100
6 *coudées était la hauteur du rocher au-dessus de la tête des mineurs.*

A la ligne 3, nous avons laissé sans le traduire le mot que nous lisons *zdh*. Nous avons vérifié cette lecture sur le moulage de l'inscription qui est au musée du Louvre. Ce moulage a une très grande valeur pour l'épigraphiste puisqu'il a été pris à Jérusalem avant l'excision de la partie écrite du rocher [3]). Le mot *zdh*, par conjecture, a été fréquemment rendu par "fissure", "faille"; ceux qui traduisaient ainsi, pensaient que la voix des mineurs s'entendait parce que le rocher présentait un accident, fissure ou faille, permettant aux sons de mieux se propager. Or l'examen auquel le R. P. SAVIGNAC et ses collègues ont soumis le rocher à l'endroit où les équipes se rencontrèrent, n'appuie pas du tout cette traduction conjecturale.

---

[1]) Nous adoptons ici la restitution de TORCZYNER, *BJPES* 7 (1939), pages 1-2; je cite d'après MOSCATI, *ibid*, p. 40. Nous entrevoyons pourtant une autre possibilité de comprendre ce début. Pour y parvenir il faut se rappeler que le rocher sur lequel l'inscription est gravée semblait avoir été préparé pour recevoir ou bien un autre texte aussi long que l'existant ou bien une décoration, jamais exécutés; l'actuelle inscription occupait le bas de l'espace préparé. Le lapicide qui a gravé notre inscription devait disposer d'un original écrit sur peau ou sur ostracon et dont le contenu pouvait être résumé au début par quelques mots à ne pas recopier: [*z't*]*hnqbh* ou [*spr*]*hnqbh*. Travaillant le premier sur le rocher et voyant qu'il avait assez de place, le lapicide aurait recopié tout son original, y compris ce résumé. Mais tout cela est conjectural.

[2]) Pour cette restitution, nous avons suivi en partie TORCZYNER, *ibid*. Mais c'est surtout notre interprétation de la ligne 3 qui nous a amené à lier *b'wd* étroitement à ce qui précède et à penser qu'il s'agissait ici, comme dans la suite, des trois coudées de rocher à abattre.

[3]) Nous pensons que toutes les tentatives faites pour lire autrement ce mot difficile, voir MOSCATI, *ibid*, pages 41-42, sont sans fondement.

Voici les conclusions du R. P. SAVIGNAC: "*Nous avons parcouru le canal à trois reprises d'un bout à l'autre, pour un relevé méthodique, après son nettoyage par la mission Parker, et malgré l'examen minutieux des parois, aucun de nous n'a remarqué dans les parties basses ou dans le radier trace d'une fissure ou d'une faille dans le genre de celle qu'on suppose. Par une seconde hypothèse aussi gratuite, ce défaut dans le rocher, n'aurait existé que dans la partie creusée . . .*" [1]). Faisant état du fait que les deux équipes ne se rejoignirent pas au même niveau, mais durent accomoder leur travail pour aplanir le canal à l'endroit de la rencontre, W. F. ALBRIGHT a proposé de traduire *zdh* par "overlap" [2]). Il a été suivi dans cette voie par le R. P. H. VINCENT qui traduit le passage „il y avait chevauchement dans le rocher" [3]). Mais ce sens ne peut se réclamer d'une racine connue ayant une signification apparentée; d'autre part, on voit mal pourquoi ce chevauchement serait cause de l'audition des voix des mineurs à travers le rocher; n'oublions pas, en effet, que notre texte relie les deux parties de la phrase par *ky*: *on entendit les voix s'appelant l'une l'autre, CAR il y avait zdh dans le rocher à droite et à gauche*. C'est parce qu'il y avait *zdh* qu'on entendit les voix se répondre de part et d'autre de la paroi qui restait à abattre. Or qu'il y ait eu ou qu'il n'y ait pas eu de chevauchement dans le rocher, en quoi cela pouvait-il permettre de mieux entendre les voix se répondre? Enfin, pourquoi aurait-on mentionné que ce chevauchement était à droite et à gauche? Pour qu'il ait chevauchement ne faut-il pas deux masses rocheuses? Cela s'entend et n'a pas besoin d'être dit.

Il nous faut donc chercher pour *zdh* un sens qui s'accorde parfaitement au contexte et qui se fonde sur une racine hébraïque connue ou tout au moins nord-ouest sémitique.

Remarquons d'abord que *zdh* est quelque chose qui se trouve ou qui se produit *bṣr*, *dans le rocher*. Mais nous venons de voir que ce n'est pas dans la masse du rocher que se trouvait ou que se produisait *zdh* qui n'est par conséquent ni fissure, ni faille, ni trouée. Nous devons donc traduire *bṣr* par *à l'intérieur du rocher*, en donnant à la préposition *b* une valeur qu'elle a fréquemment. "A l'intérieur du

[1]) *RB* 1935, p. 293. Parmi les travaux récents qui reprennent une traduction périmée, citons J. SIMONS, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952, p. 184, ou *zdh* est traduit par *split*, et C. F. JEAN, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, Leiden 1954, page 84, où *zdh* est traduit conjecturalement par *trouée, percée*.

[2]) *ANET*, p. 321: *an overlap in the rock on the right* [*and on the left*].

[3]) *Jérusalem de l'Ancien Testament*, I, volume des planches, planche LXVIII.

rocher" c'est-à-dire du rocher déjà creusé. Notons ici l'insistance de l'inscription à nous parler de ce qui se passe à l'intérieur du rocher: "*de* 100 *coudées était la hauteur du rocher au-dessus de la tête des mineurs*" lignes 5-6. Remarquons ensuite que *zdh* est quelque chose qui se trouve ou qui se produit des deux côtés à la fois de la paroi rocheuse non encore abattue, "*à droite* [*et à gauche*]" dit le texte, c'est-à-dire au sud et au nord [1]). Qu'y avait-il donc à l'intérieur du rocher, de part et d'autre de la paroi encore en place et épaisse de trois coudées? On a pensé à l'eau bouillonnant, allant de la source au réservoir; mais, avant l'abattage de la dernière masse rocheuse, l'eau ne pouvait pas être des deux côtés du rocher; d'ailleurs, encore même que l'eau eût pu bouillonner des deux côtés de la cloison, cela n'expliquerait pas pourquoi on entendait les voix des mineurs se répondant à travers le rocher. Non! Ce qu'il y avait à l'intérieur du rocher, de part et d'autre de la paroi de trois coudées, c'étaient les deux équipes de mineurs au travail et le mot *zdh* doit se rapporter à elles. De plus *zdh* doit exprimer quelque chose qui nous explique pourquoi, malgré les trois coudées de rocher, c'est-à-dire malgré un obstacle d'une épaisseur de 1 mètre 50 environ, on entendait se répondant les voix des mineurs ou se faisant écho les divers bruits de leur travail [2]).

Or il existe un verbe hébreu dont la signification fondamentale va nous aider à découvrir pour *zdh* un sens qui s'accorde parfaitement au contexte de l'inscription, le verbe *z y d*. Le sens premier et le plus général de la racine *z y d* nous est fourni par l'arabe *zâda*, *yazîd*, *augmenter*, *s'accroître* [3]). Du verbe arabe est tiré le substantif *ziyâdatun*, *augmentation*, *accroissement*. Le verbe arabe, signifiant *augmenter au point de faire déborder*, sera employé, ainsi que le substantif correspondant, pour parler des crues des fleuves: زاد ٱلنيل et زيادة في ٱلدجلة [4]). Ce dernier exemple est particulièrement instructif puisqu'il comporte un substantif féminin tiré du verbe *zâda*, suivi de la préposition qui signifie *dans*: (*il y avait*) *une augmentation* (= *crue*) *dans le Tigre*. On se rappellera que le passage difficile de notre inscription hébraïque comporte aussi un substantif féminin (le verbe *hyt* est au féminin) tiré du verbe *z yd* (si nos conclusions sont admises), suivi de la préposition qui signifie *dans*. Si, quittant l'arabe, nous revenons au verbe

---

[1]) On verra le plan du canal dans *RB* 1912, planche X. Le bord vertical du plan est orienté nord-sud.

[2]) Le mot *ql* peut en effet avoir les deux sens de *voix* et de *bruit*.

[3]) Voir J. B. Belot, *Vocabulaire arabe-francais*, Beyrouth 1896, pages 303-304.

[4]) Ces deux exemples sont donnés dans W. Gesenius, *Thesaurus*, I, p. 409.

hébreu, nous remarquons qu'à la voix qal il prend un sens qui s'applique particulièrement à ce qui se passe en l'homme; lorsque dans un homme augmentent ou s'accroissent ses sentiments contre quelqu'un, cet homme s'anime ou s'échauffe et en arrive à agir avec arrogance, avec insolence. Nous allons voir que toutes ces acceptions se retrouvent dans le verbe hébreu *z y d* au qal et dans ses dérivés. Ex xviii 11, supporte le sens de s'échauffer contre, agir avec insolence[1]). De même Jer l 29. En deux passages où le verbe *z y d* est traditionnellement expliqué par la voix hiphil, Ex xxi 14 et Dt i 43, il est tout autant possible, du point de vue de la morphologie, de lire des inaccomplis du qal et de donner à ces formes verbales, dans Ex, les sens de *s'animer contre*, *s'échauffer contre*, dans Dt, le sens de *s'animer au point de faire une chose*. C'est de ce verbe que provient l'adjectif *zêd*, *arrogant*, et le substantif *zâdôn*, *arrogance*. Mais ce serait une erreur de croire que le verbe *z y d* ne s'applique qu'à ce qui se passe en l'homme. Il peut aussi s'appliquer à des choses ou encore à l'action de l'homme. Ainsi l'adjectif *zêydôn* est employé pour caractériser en Ps cxxiv 5 les eaux qui débordent ou qui bouillonnent. La voix hiphil du verbe *z y d* n'a-t-elle pas les sens de *cuire*, *faire bouillir*? S'appliquant à l'action d'un groupe d'hommes, nous retrouvons le verbe *z y d* en phénicien archaïque, dans une des inscriptions pseudo-hiéroglyphiques de Byblos déchiffrées par M. E. Dhorme; dans la tablette de bronze d, lignes 29-30, le verbe *z y d* est employé avec *'ml* pour complément au sens de *multiplier la peine*: 29) . . . *Or* (*leur*) *peine* 30) *ils* (les ouvriers) *ont multiplié*[2]). Au regard de *biynâh* provenant de *byn*, de *ṭiyrâh* provenant de *ṭyr*, nous pouvons tirer de *z y d* un substantif féminin *zîdâh* écrit *zdh*[3]). Cette graphie sans *yod* dans notre inscription ne doit pas nous étonner; le mot *'yš* n'y est-il point écrit *'š*? Après notre brève étude sur les sens de la racine *z y d*, nous pouvons donner à *zdh* les sens suivants: *augmentation de l'activité*, *du travail*, *bouillonnement d'impatience*, *animation*, *ardeur au travail*. Il s'agit certes de chaque homme à l'intérieur du rocher, de l'augmentation de son travail, de son bouillonnement d'impatience, de son animation, de son ardeur à la tâche, mais aussi de l'animation et de

---

[1]) Dans la Bible de la Pléiade, I, p. 228, M. E. Dhorme traduit en note "*dans le fait qu'on était excessif contre eux*". Cette traduction rattache justement le verbe *z y d* à l'arabe *zâda*, *yazîd*.

[2]) *Syria* 1946-1948, pages 14, 16, 21.

[3]) On pourrait aussi admettre une vocalisation *zêdâh*, en pensant à *'êymâh* qui provient de *'ym* et à *š'êybâh* qui provient de *š'yb*.

l'ardeur de chacune des deux équipes de mineurs. Représentons-nous la scène: les mineurs arrivent au bout de leur peine, ils le savent; ils se rendent bien compte qu'il s'agit pour eux de l'ultime effort, aussi, tout à coup, des deux côtés à la fois, les équipes s'animent, le travail se multiplie, chaque coup frappé l'est avec plus d'ardeur; de joie, les mineurs crient plus fort et malgré les trois coudées de rocher, toute cette animation fait qu'on s'entend mutuellement. Nous pouvons donc traduire ainsi la troisième ligne de l'inscription: 2) . . . [*on enten*]*dit la voix de chacun ap-* 3)*pelant l'autre, CAR il y avait de l'animation* (ou *de l'ardeur*) *à l'intérieur du rocher à droite* [*et à gauche*]. Ainsi *ẓdh* prend un sens qui s'accorde parfaitement au contexte et qui est appuyé sur une racine que nous connaissons non seulement par l'arabe et l'hébreu, mais encore par le phénicien archaïque de Byblos.

Dès lors, il nous semble que l'inscription de Siloé se comprend mieux. Elle ne décrit pas *toute* l'opération du forage, mais *particulièrement* le moment où les deux équipes vont se rencontrer à travers la colline alors qu'il reste encore 1 mètre 50 de rocher à abattre. L'ardeur du travail fait qu'on s'entend, et plus fort on s'entend, plus le travail avance, par le nord et le sud à la fois, pic contre pic. Puis c'est le succès; les mineurs des deux équipes sont face à face. Après la finition du tunnel, l'eau peut s'écouler de la source Giḥon jusqu'au réservoir intra muros, cette eau rafraîchissante qui permettra aux Judéens de supporter les longs sièges des ennemis de Jérusalem.

Paris Henri Michaud

SUR UN FRAGMENT DE LA STELE DE MEŠA

Parmi les vingt fragments de la stèle de Méša qui n'ont pas trouvé place dans la reconstitution du monument, il en est deux d'une importance particulière [1]). Ces deux fragments ont été assemblés par derrière à la colle et ils forment un ensemble qui a appartenu à l'origine à la partie écrite du monument. Le fragment reconstitué a 4,6 centimètres dans sa plus grande longueur, 3,6 centimètres dans

[1]) Les vingt fragments sont signalés dans l'ouvrage de M. R. Dussaud, *Les monuments palestiniens et judaïques*, Paris 1912, page 22, n° 5. Leur numéro d'inventaire est AO 5060. Nous avons pu les consulter au Musée du Louvre le 19 décembre 1957 grâce à la bienveillance de Monsieur A. Parrot, Conservateur en chef du département des Antiquités orientales. Nous tenons à exprimer à M. A. Parrot notre très grande reconnaissance de nous avoir accordé la permission de publier ce fragment.

sa plus grande largeur et sa plus grande épaisseur est de 0,9 centimètre. La surface destinée à recevoir l'écriture est criblée de petits trous, comme celle du reste de la stèle. Sur le fragment reconstitué, on lit un *m* suivi d'un espace où n'apparaît aucun point séparatif; lorsque celui-ci existe, il est généralement placé dans la virgule que forme la queue du *m*. Avant *m*, le fragment est cassé, mais on distingue encore un signe arrondi qui est trop rond pour être la tête d'un *q* ou celle d'un *w*; ce qui, sous le cercle, semble être une haste de lettre, n'est qu'un effet de la cassure. Il s'agit donc plutôt d'un ʿ et nous lisons le tout de la manière suivante:]ʿ*m*[.. Ce n'est pas une fin de mot, puisqu'après *m* il n'y a pas de point ni de trait de séparation.

Copie du fragment reconstitué

Mais cela peut être le début d'un mot, puisqu'une cassure nous prive des signes qui précédaient ʿ. Nous est-il possible de retrouver l'endroit de la stèle où ce fragment reconstitué s'insérerait le mieux? Une étude attentive de l'original et de l'estampage nous permet de penser que l'endroit le plus convenable pour l'insertion de nos deux lettres, c'est la fin de la ligne 4, là où se lisait à l'origine le nom du roi d'Israël ʿ[*mr*]^{5}*y*. Toute cette fin de la ligne 4 a été reconstituée en partie d'après l'estampage. L'estampage montre clairement une barre de séparation, puis un ʿ; ensuite le papier de l'estampage n'a pas pris et par conséquent ne permet aucune lecture. Toutefois, au début de la ligne 5, grâce à la pierre et à l'estampage, on peut lire: *y* + *mlk* + *Yśr'l*. Ainsi, à la ligne 4, entre ʿ et ^{5}*y*, là où il manque deux lettres, ʿ[..]^{5}*y*, il faut lire le nom d'un roi d'Israël. C'est celui d'Omri, ʿ*mry*, qui se lit sans difficulté à la ligne 7. Notre fragment reconstitué s'insérerait parfaitement à l'endroit où le plâtre porte

écrit aujourd'hui un ʿ et la queue d'un *m* à la fin de la ligne 4. Si nos conclusions sont recevables, nous aurons ainsi récupéré la partie de la stèle où se trouvaient écrites deux lettres du nom d'Omri, roi d'Israël. Une preuve supplémentaire que la place que nous attribuons à ce fragment est la bonne, nous semble résider dans le fait que cette partie de la stèle fut cassée en petits morceaux; nous savons qu'il en fut ainsi parce que c'est aussi un petit fragment qui fut réinséré, toujours à la fin de la ligne 4, quelques lettres avant *ʿmrʾy*, après la première restauration du monument. On sera convaincu de ce que nous venons d'affirmer en comparant une photographie prise avant la réinsertion, par exemple celle de l'ouvrage de M. R. Dussaud, *ibidem*, page 1, avec une photographie prise après la réinsertion, par exemple celle qui est donnée dans l'*Atlas de la Bible* de Grollenberg, page 80. Notre fragment reconstitué serait un des petits morceaux en lesquels la stèle fut cassée en cet endroit.

Chacun aura remarqué que nous n'avons présenté notre proposition que comme une possibilité. En effet, n'y a-t-il pas, au bas de la stèle, beaucoup de lettres manquantes parmi lesquelles notre fragment aurait pu se placer? Mais avec les deux lettres que conserve le fragment dont nous avons parlé, pourra-t-on jamais parvenir à une certitude absolue quant à sa place originale? Contentons-nous d'une très grande probabilité!.

Paris Henri Michaud

JEREMIAS XII 10a: EINE PARALLELSTELLE ZU DEUT. XXXII 8/LXX?

Im Texte Jer. xii 10a: רֹעִים רַבִּים ..... בֹּסְסוּ אֶת־חֶלְקָתִי, ist das letzte Wort *ḥelqātî* textkritisch nicht gesichert: 20 MSS, 1MS LXX, Syr. Hex. marg. haben statt dessen *naḥᵃlātî* = meine Erbschaft, mein "Eigentum" (Volz), worauf *BH*³, auf Grund der in den Kommentaren von Rothstein (*HSAT*⁴ vol. I, 1922) und Volz (*KAT* X, 1928) gefolgt durch Rudolph (*HAT* 12, 1947) und das Wörterbuch von Köhler, vorgeschlagenen Textverbesserung eine Änderung in diesem Sinn befürwortet. Andere Kommentare nehmen den Vorschlag nicht in Betracht: Duhm (*KHCAT* 11, 1901), H. Schmidt (*SAT* II, 2, 1923), Penna (*La S. Bibbia*, 1952), Weiser (*ATD* 20, 1952) und so die Wörterbucher von Gesenius-Buhl (1915) und Davidson. In beiden Fällen wird jedoch kein ausreichender Grund für die vorge-

schlagene oder verworfene Änderung gegeben, sodass man wohl vermuten darf, diese, wo sie erfolgt, bezwecke rein stilistische Ziele: wird doch *ḥelqāh* im selben Vers (10b) wiederholt.

Nun aber scheint mir die genannte Ersetzung unter Missachtung des Prinzips der *Lectio difficilior* zu erfolgen. *Ḥelqāh* II heisst, nach Köhler's Wörterbuch: (von *ḥlq* II) "Gesamtflur einer Ortschaft der (durch das Los) einem Einzelnen zugewiesen ist", wodurch ein neuer Begriff, der der Verlosung oder sonstiger *Zuteilung*, den der Text selbst nicht veraussetzt, eingeführt wird. Köhler's Deutung des Wortes scheint mir seinem Hauptsinn durchaus gerecht zu werden (Gesenius-Buhl und Davidson bleiben m.E. bei einer zu allgemeinen Deutung), da das Wort zum grössten Teil mit dieser Bedeutung vorkommt: entweder unmittelbar mit einem Personennamen durch *Status constructus* oder ähnliche Bildung verbunden: Ruth ii 3 (Boaz); 2 Sam. ii 16b (*Sûrîm*, textkritisch aber unsicher); xiv 30 (Joab); 1 Kön. ix 21 (Nabot); oder mittelbar in Gen. xxxiii 19; Jos. xxiv 32; 2 Sam. xiv 31 und xxiii 11-12 vgl. 1 Chr. xi 14; 2 Kön. ix 26; Jer. xii 10b; Hiob xxiv 18; in einem allgemeineren Sinn findet sich das Wort nur in 2 Kön. iii 19. 25 und Am. ix 7. Dies sollte den von Köhler dargestellten Hauptsinn genügend gesichert haben.

Nun wurde vorher behauptet, *ḥelqātî* sei die *lectio difficilior*. Dies erfolgt m.E. aus den folgenden Erwägungen: es setzt eine Grundverlosung bwz. Verteilung voraus, in der Yahwe Palestina oder Juda als seinen Anteil erhalten habe, deren Voraussetzung jedoch ist, dass auch *andere* Götter *ihren* anderswo erhalten haben, ein sehr ähnlicher Gedanke wie der in Deut. xxxii 8/LXX ausgedrückte. Die oben genannten Texte, mit ihrer Variante, haben diesen besonderen Gedankengang des Masoretischen Textes wohl gespürt, und so den Urlaut durch das weniger verbindliche *naḥᵃlāh* ersetzt, das ferner auch stilistisch besser an diesen Ort passt.

Buenos Aires J. Alberto Soggin

TWO NOTES

I

In *HUCA*, xiv (1939), p. 196f Sperber draws attention to a couple of cases in the Samaritan Pentateuch where a ל״ה verb in the imperfect follows a pattern which is different from the Tiberian one generally employed by the Masoretes, viz. יחיצון in Exod. xxi 35 (MT:

יֶחֱצוּן) and תכירו in Deut. ii 6 (MT: תִּכְרוּ). Such forms may be specifically Samaritan, but it appears that MT contains similar forms, usually subjected to emendation by biblical scholars in order to produce a suitable sense. If, however, we assume an impact here from the Samaritan dialect, no emendation seems necessary.

Thus, e.g., what appears to be Hiph'il forms of נוח occur twice in contexts which favour derivations from נחה , see Isa. lxiii 14 and Ezek. xl 2. In the former of these two passages the verb is used in parallelism with נהג and the phrase, in which it occurs, is closely similar to Ps. cxliii 10 where we have the regular Tiberian form of נחה; that a form of נחה is intended in our passage is also suggested by all the ancient versions, and *Biblia Hebraica* would therefore emend תְּנִיחֵנוּ to תַּנְחֵנוּ. Nevertheless, the verb may be kept in the traditional form and may be explained as an imperfect Qal of the יפיעל-pattern known from the Samaritan dialect. Similarly, in Ezek. xl 2 *Biblia Hebraica* suggests the emendation of (אֶל) וַיְנִיחֵנִי ('He *led me to* a high mountain') to (עַל) וַיַּנִּיחֵנִי ('He *put me down upon* a h.m.'), but this is no improvement of the text; the verb is parallel with the preceding (אֶל) הֱבִיאַנִי and should be derivedfrom נחה.

Another ל״ה verb, which appears to be treated according to the pattern under discussion, is המה which in two passages appears in the forms (וְ)אָהִימָה and תְּהִימֶנָּה, see Ps. lv 3 and Mic. ii 12 respectively; in both cases Buhl, in Gesenius' *Handwörterbuch* s. v. הום, favours the emendations אֶהֱמֶה and תְּהֱמֶנָּה already suggested by Wellhausen, but is this necessary?

The assumption of occasional occurrences in MT of verbal forms according to this Samaritan pattern would also explain why אֶרְקָעֵם in 2 Sam. xxii 43 is paralleled by אֲרִיקֵם in Ps. xviii 43: the latter form arose under Samaritan influence out of the former by weakening of the *'Ayin* and consequent treatment as a ל״ה verb. Similarly, there is not necessarily any discrepancy between יָכְלוּ of MT in Jer. ii 13 and συνέχειν of LXX in the same passage which might justify the revocalization of the former to יְכִלוּ (from כלא, cf. *Biblia Hebraica*); for the verb, in its traditional pointing, may well have been originally intended as an imperfect Qal of כלא, treated as a ל״ה verb with 'Samaritan' inflection.

It is against this background that the renderings in Symmachus'

and Theodotion's Greek translations of Isa. vii 6 become clear. The verb וְנַקִּיצֶנָּה is normally parsed as an imperfect Hiph'il + suffix, and is generally supposed to mean 'let us cause her to be in dread', but this meaning is by many found unsuitable and the text is then emended to וְנַצִּיקֶנָּה 'let us bring her into straits' (see e.g. GRAY, in the *International Critical Commentary*); neither Symmachus nor Theodotion saw in this word the verb קוץ, but rather the verb קצה, the former rendering by κλάσωμεν, and the latter by κόψωμεν. The parallelism with the following וְנַבְקִיעֶנָּה recommends this interpretation which would rid us of an uncertain *hapax legomenon* and provide us with a root which suits the context.

II

In Isa. lvii 9 we read: וַתָּשְׁרִי לַמֶּלֶךְ בַּשָּׁמֶן. The Masoretic punctuation of the verb suggests a derivation from שור which is generally supposed to occur in this passage and Ezek. xxvii 25 in the meaning 'travel' (see e.g. BUHL, in GESENIUS's *Handwörterbuch* s.v. שור I); REIDER (in *ZAW*, liii (1941), p. 276f) suggests a derivation from Arab. ثَرَى 'moisten, wet' of the verb in Isa. lvii 9. It has not been noticed that in both passages the LXX translators have taken the verb in a very different way which gives excellent sense, and happens to be supported by the spelling of the verb in 1QIsa[a] and by Arabic useage. The Greek translator responsible for LXX in Isa. lvii 9 saw in ותשרי a verb 'multiply' and rendered by καὶ ἐπλήθυνας; similarly שרותיך in Ezek. xxvii 25 was rendered by (εν) τῷ πλήθει. This cannot be due to accident, even on the assumption that the one translating Isa. lvii 9 was the same as the one translating Ezek. xxvii 25. It would be perfectly sound to argue that in these two passages the translator(s) realized a meaning of the words in question which was later forgotten. In this particular case 1QIsa[a], with the defectively written ותשרי, which cannot be derived from an ע"ו verb when the abundant *plene*-writing applied in this MS is taken into consideration, suggests that a form of a ל"ה verb (שרה) is intended, and it so happens that this root can be traced in Arabic with the very meaning given to it in LXX in Isa. lvii 9 and Ezek. xxvii 25, for Arab. ثَرَا means 'be considerable' (intr.), 'multiply' (tr.); similarly ثَرْوَة and ثَرْوَة mean 'wealth, opulence' (see LANE's *Lexicon*, p. 335). It is not difficult to

see that this meaning of the verb is the one which alone applies in Isa. lvii 9 where ותשרי is paralleled by ותרבי in the second half of the line, and that in שרותיך in Ezek. xxvii 25 we have a noun formed of the same root meaning 'wealth, riches', in complete agreement with the Arabic useage of the corresponding root. Consequently, Isa. lvii 9 should be translated: 'You lavish oil on Melek, you make plentiful your ointments (as for the use of the prepositions ל and ב here, cf. Job xxxix 17), and Ezek. xxvii 25: 'The ships of Tarshish (were) your riches, your merchandise; you were full and very heavy on the sea', the slight obscurity of the phrase being due to the fact that the author describes the wealth of Tyre by means of the figure of speech 'ships of Tarshish' at the same time as Tyre is itself depicted as a ship.

It has already been suggested that ישרהו in Job xxxvii 3 should be derived from שרה II (cf. Buhl, in Gesenius's *Handwörterbuch*, s.v. שרה I, quoting Winckler), and our discovery of a Hebrew root שרה 'multiply' (on the basis of 1QIsa^a, LXX, and Arabic) suggests in fact that we should translate Job xxxvii 3: 'He multiplies it', rather than: 'He sends it forth'. We are also able to see now that the combination of Acc. *šerû* 'grow' with Arab. ثرى 'be moist' is erroneous; the two roots, as we can see in Arabic, are basically different, as far as both form and meaning are concerned.

Manchester P. Wernberg-Møller

REVIEWS

Dr. J. W. Miller, *Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht mit besonderer Berücksichtigung der Prosareden Jeremias* (Assen/Neukirchen MCMLV). 188 S.

Das Verhältnis zwischen Jeremia und Hesekiel ist eine interessante, aber schwierige Frage, die schon öfters Gegenstand gelehrter Untersuchungen gewesen ist, sowohl in den Kommentaren als in Einzelstudien. Sich dabei in der Hauptsache auf die sogenannten Prosareden Jeremias beschränkend, hat Miller die Frage in seiner Basler Dissertation wiederaufgenommen und das Problem in einem methodisch wohl gegliederten und sympathisch, bescheiden, aber bisweilen weitschweifig geschriebenen Buch erörtert. Auch er ist dabei der Meinung, dass damit die Frage noch längst nicht erschöpft ist; seine Dissertation hat nur die Absicht, der Diskussion das notwendige Material darzubieten.

In der Einleitung (S. 1-5) wird das Problem umschrieben. Weil Hesekiel erst als Prophet auftrat, als Jeremia als solcher bereits 34 Jahre tätig gewesen war (Miller hält die „traditionelle" Datierung Hesekiels), fragt er sich, was Hesekiel von der Hand Jeremias habe lesen können (S. 4). Die Antwort auf diese Frage ermögliche es, einen Text festzustellen, der eine Vergleichung zwischen Hesekiel und Jeremias zulässt.

Teil I (S. 7-66) sucht darum nach einem sachdienlichen jeremianischen Text. Miller geht dabei aus von Jer xxxvi, dem Bericht, wonach Jeremia im 4. Jahr des Königs Jojakim, also vor der Deportation Hesekiels, seine bisherigen Reden aufschreiben und in der Oeffentlichkeit vorlesen liess, und sucht den Inhalt dieser Buchrolle so gut wie möglich aus dem Buch Jeremias herauszuschälen. Er meint, sie hätte die sogenannten Prosareden Jeremias umfasst. Die Echtheit dieser Prosareden wurde früher (Duhm; Hölscher; Mowinckel und gemässigter Cornill) verneint; diese Exegeten sind der Ansicht, die Buchrolle Baruchs habe nur poetische Abschnitte enthalten. Volz und Rudolph urteilten bereits gemässigter, weil mittlerweise Th. H. Robinson und O. Eissfeldt die Prosareden in einen weiteren Zusammenhang gestellt hatten, und zwar in denjenigen der Predigtliteratur der übrigen Propheten (so Robinson) oder des ganzen A.T. (so Eissfeldt). Sie rechnen mit der Möglichkeit, dass die Prosareden Jeremias eine predigtartige Sammlung gebildet hätten, die mit der erwähnten Rolle in Jer xxxvi identifiziert werden muss. Für die Richtigkeit dieser Auffassung meint Miller auf Grund der formgeschichtlichen Arbeiten von G. von Rad und M. Noth noch andere Argumente anführen zu können. Er verweist zuerst (S. 18) auf die von H. Wildberger in seiner Züricher Dissertation (*Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia*, 1942) untersuchten Einleitungsformeln zu den Prosareden. Diese Formeln sollten darauf hindeuten, dass der Prophet seine Verkündigung aus den vergangenen Jahren in einer ganz bestimmten Situation und für eine neue Zuhörerschaft

dargeboten hat. Ferner soll der Inhalt der Rolle einen ganz einfachen Charakter gehabt haben; es soll ein Dokument „von fundamentaler Klarheit und schlagender Zielstrebigkeit" (S. 21) gewesen sein. In dieser Situation sei „eine bekannte, einfache, rhetorische Prosaform und nicht Poesie das wirkungsvollste Mittel der Offenbarung" (S. 22). Das letzte mag richtig sein; allerdings steht dieser Konvenienz die einfache Tatsache gegenüber, dass in den wenigen Stellen ausserhalb Jer, die uns etwas mitteilen über die Umstände, unter denen ein Prophet in der Oeffentlichkeit auftrat, dieser Prophet immer Poesie redet; so Micha (iii 12; vgl. Jer xxvi 18) und Amos (vii 10-17). Verfasser möchte dann die Prosareden in einem noch weiteren Zusammenhang betrachten, und zwar in denjenigen des Dt, das er mit VON RAD als der Niederschlag einer alten kultischen Begehung ansieht, dessen vierteilige Gliederung (geschichtliche Darstellung und Paränese; Gesetzesvortrag; Bundesverpflichtung; Segen und Fluch; vgl. auch Ex 19 und Jos 24) jetzt in der vierteiligen Ordnung des Materials im Buche Dt zum Vorschein kommt. Der Prophet sollte sich in der Zusammenfassung der Botschaft seiner 23 jährigen Tätigkeit bewusst an die Form (Gattung) der damaligen kultischen Begehung angeschlossen haben. In einigen exegetischen Betrachtungen (S. 28-66) zu den Prosareden Jeremias sucht Miller dies zu erweisen; zu den Prosareden rechnet er dann nicht allein Jer iii 6-13; vii 1-viii 3; xi 1-14; xiii 1-14; xiv 11-16; xv 1-4; xvi 1-3; xvii 19-27; xviii 1-12; xix; xxv 1-13; xxvii; xxxii xxxiv ; xxxv; sondern auch noch i 4-19; xxxvi 1-3; ii 4-13. Jer i 4-19 soll die Einleitung der Buchrolle darstellen, von der Jer xxxvi redet; das Stück wird vom Verfasser zwischen dem von BUDDE rekonstruierten Text von i 1 und i 4 hineingeschoben, sodass der ursprüngliche Reihenfolge i 1 + xxxvi 1-3 + i 3 (i 2 ist redaktionell) + i 4 gewesen sei. Das letzte ist nicht sehr überzeugend; und der Verweis auf die von HOWIE und ALBRIGHT rekonstruierte Einleitung des Buches Hes erhärtet seine These nicht.

Im zweiten Teil (S. 69-120) wird dann die literarische Verwandtschaft Hesekiels mit Jeremia untersucht. Sollte aus Hesekiel, dessen sprachliche Übereinstimmungen mit Jeremia schon öfters festgestellt wurden, hervorgehen, dass er die Prosareden Jeremias gut kennt und die anderen Reden weniger gut oder gar nicht, dann ist das für MILLER ein Beweis, dass die Prosareden echt sind; sie müssen dann vor der Deportation Hesekiels entstanden sein. Hesekiel habe als Prophet den bisherigen prophetischen Stil verlassen und einen erbaulichen Prosastil verwendet; dafür soll das Beispiel seines grossen Zeitgenossen und Vorgängers entscheidend gewesen sein (S. 79). In dieser Allgemeinheit ist dieses Urteil durchaus einseitig; Hesekiel verwendet den Stil vieler Gattungen. Die sprachliche Vergleichung führt MILLER zum Ergebnis, dass Hesekiel die Prosareden sehr gut, die anderen Reden aber weniger oder gar nicht kennt.

Selbstverständlich ist der erste Teil dieses Ergebnisses für einen Rezensenten, der das Buch Hes als ein postexilisches Pseudepigraph betrachtet, ein „gefundenes Fressen". Er ist allerdings auch der Meinung, dass MILLER viel weiter hätte gehen können. Miller redet z.B. auf S. 96 (und 167) über das Verhältnis zwischen Hes xi 14-21 und Jer xxiv 1-10 (wobei er hätte sagen können, dass der emendierte Text von Hes xi 21 an Jer xxiv 8

erinnert), und auf S. 98 über das Verhältnis zwischen Hes xi 17-20 (Paralleltext Hes xxxvi 24-27) und Jer xxxi 31-34. Hes xi 14-21 weist aber noch viel mehr Übereinstimmungen mit Jer auf. Hes xi 15 redet von *ʿanšê gᵉʾullātekā* (euern Loskaufmännern), eine rätselhafte Bezeichnung, die dann auch meistens nach LXX in *ʾanšê gālûtekā* (eure Mitdeportierten) emendiert wird. Tatsächlich ist *ʾanšê gᵉʾullātekā* befremdend, auch darum weil *gᵉʾullāh* sehr selten mit einem Regens verbunden wird. Die einzige andere Stelle ist Jer xxxii 7f, wo von *mišpaṭ haggᵉʾullāh* (Recht zum Loskauf) geredet wird! Weil Hes xi 17-21 Übereinstimmungen mit anderen Versen dieses Kapitels xxxii von Jeremia aufweist, dürfen wir mit der Möglichkeit rechnen, dass Jer xxxii 7f etwas zum Verständnis der rätselhaften Hes-Stelle beitragen kann. Diese Möglichkeit wird überraschend grösser, wenn festgestellt wird, das wenige Vss vor Hes xi 15, nämlich in Vs 3, noch eine Bezeichnung vorkommt (*lōʿ bᵉqārôb bᵉnôt hāttîm*), die ebenfalls rätselhaft ist und gewöhnlich auf Grund der LXX emendiert wird. Dann soll diese Bezeichnung den Optimismus der Jerusalemer zum Ausdruck bringen, einen Optimismus, der von Hesekiel bekämpft wird. Betrachten wir aber Jer xxxii, so fällt auf, dass am Anfang dieses Kapitals vom Nicht-loskaufen von Äckern geredet wird, genau so wie in Hes xi 3 vom Nicht-bauen von Häusern. Der allgemeine Gedankengang der jeremianischen Stelle ist: diejenigen, die jetzt den Mut haben, einen Acker loszukaufen (so wie Jeremia selber), werden teilhaben am Heil, das in Jer xxxii 37-41 geweissagt wird. Der allgemeine Gedankengang des Hesekiel ist dann, dass denjenigen, die loskaufen, dasselbe Heil versprochen wird! Weder in Hes xi 3 noch in xi 15 braucht der Text emendiert zu werden. Eine weitere Übereinstimmung mit Jer xxxii weist Hes viii 16 auf (vgl. Jer xxxii 33). So gibt es drei Stellen in Hes, die Kontakt aufweisen mit Jr xxxii: mit xxxii 7.15 und xxxii 33 (aus dem 10. Jahr des Sedekia) und mit xxxii 37-41, welche Stelle nach allgemeiner Auffassung (auch nach Miller) im Buche Jer sekundär ist. Hesekiel muss daher das ganze Kapitel, so wie wir es jetzt lesen, gekannt haben; sonst ist das Zusammenfallen der verschiedenen Übereinstimmungen unerklärlich. Noch weitere Stellen könnten angeführt werden. So minimalisiert Miller die bereits von Smend und Bertholet ausgesprochene Vermutung, dass Hes xxxiv 1 von Jer xxiii 1f inspiriert sei, und bezeichnet es als eine zufällige Spracherscheinung. Diese wenigen Beispiele mögen genügen um darzutun, dass Miller viel weiter hätte gehen können und dann zum Ergebnis gekommen wäre, dass Hesekiel tatsächlich von Jeremia abhängig ist, dass aber dieses Abhängigkeitsverhältnis keinen Beweis für die Echtheit der Prosareden Jeremias darstellt. Tatsächlich ist über dieses Problem das letzte Wort noch nicht gesprochen (S. 118).

Der dritte Teil (S. 121-185: das Verhältnis . . . theologisch untersucht) hat selbstverständlich seinen eigenen, von den obigen Ausführungen unabhängigen Wert. Wenn Miller dann auch die Verschiedenheiten zwischen den religiösen Auffassungen beider Propheten dadurch erklärt, dass Jeremia vor dem Gericht stand, währenddem Hesekiel nach dem Gericht lebte, so kann ich ihm durchaus zustimmen. Miller rechnet m.E. aber zu wenig mit der Tatsache, dass auch Jeremia aus Priesterkreisen stammte (S. 130), und wenn er die Frage, ob vielleicht die Baruchrolle

von Jer xxxvi nicht etwas mit der visionären „Buchrolle" Hesekiels (ii 9-iii 3) zu tun habe, selber als „fast tollkühn" bezeichnet (S. 135), glaube ich, dass er Recht hat.

Der holländische Drucker hat den deutschen Text und die hebräischen Wörter im allgemeinen ziemlich gut erfasst. Nachfolgendes Verzeichnis von Druckfehlern möge ein Beweis dafür sein, wie sorgfältig ich MILLER's sorgfältige Arbeit gelesen und studiert habe. S. 2 Anm. 4 Z. 9: *dbryd* für *dbryk*. S. 13 Z. 10: herausgeben für herausgegeben. S. 15 Z. 6 its für ist. S. 20 Z. 20: Zohörerschaft für Zuhörerschaft. S. 27 Z. 21: bearbeitet für gearbeitet. S. 35 Z. 6: zunächtst für zunächst. S. 37 Z. 18: unmittalbar für unmittelbar. S. 50 Z. 30: 13-12 für 13: 12. S. 51 Z. 7 v. u: *kbʿym* für *nbʿym*. S. 69 Anm. 1 Z. 6: entstellt. S. 81 Anm. 1 Z. 1: uud für und. S. 82 Z. 11 v.u.: *hnn yʿl* für *hnny ʿal*. S. 86 Z. 3: Wiese für Weise. S. 89 Z. 7: 26 für 36. S. 90 Anm. 2 Z. 3: Hentrich für Herntrich. S. 91 Anm. 5 Z. 3: Ungaritische für Ugaritische. S. 96 Z. 14: die für wie. S. 109 Abs. 5 Z. 1: handle für handeln. S. 115 Abs. 4 Z. 1: *štth* für *šmmh*. S. 116 Z. 3: *š-ṣ* für *śḳṣ*. S. 116 Z. 11: Phämonenes ich für Phänomen sich. S. 131 Z. 12: *ʾy śś* für *ʾyš*. S. 131 Anm. 5 Z. 5: Procksh für Procksch. S. 141 Anm. 1 Z. 1: Proksch für Procksch. S. 153 Anm. 1 Z. 1: Beichspiegel für Beichtspiegel. S. 160 Z. 13: uns für und. S. 178 Z. 16: Testes für Textes. Z. 19: Verwondlung für Verwandlung. S. 179 Z. 23: Resevierung für Reservierung. S. 180 Anm. 1 Z. 11: der für des. S. 183 Anm. 1 Z. 5: Frether für Grether.

Achterveld (U) Niederlände A. VAN DEN BORN

Luigi MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'antico Testamento*. — Analecta biblica, Roma (Pontificio Istituto biblico), 1956, 304 pp. Prix: $ 6.—

L'importance toujours plus grande accordée dans l'histoire des religions à l'étude des rites pour l'interprétation des courants et des phénomènes religieux rend particulièrement opportun le travail que vient de publier le professeur de Turin. C'est une étude sur l'expiation sacrificielle dans l'ancien Testament, mais elle commence par une première partie sur l'ensemble de ces rites dans l'ancien Orient: Assyro-Babylonie (pp. 3-33), Hittites (33-46), Cananéens (47-63), Egyptiens (64-78). Le milieu étant ainsi précisé, l'auteur aborde dans sa seconde partie l'ancien Testament et, après un exposé vraiment détaillé des principales études contemporaines sur la question, ramène essentiellement le problème à celui de la substitution pénale: l'expiation est-elle ou non la substitution d'une vie à celle du pécheur? L'auteur fait alors l'exégèse scientifique des ch. iv et v du Lévitique et consacre ses derniers chapitres à déterminer la notion du *ḥattat*, de l'*ʾašam*, du *kipper*, du sang, et de l'imposition des mains. Il aboutit à la conclusion que le rituel lévitique ignore la substitution pénale.

Le livre est admirablement documenté. L'auteur ne se contente pas de citer une bibliographie, mais il étudie point par point les opinions des auteurs. Il lui était naturellement impossible d'être bon philologue dans toutes les langues anciennes, mais il sait toujours suivre les bonnes sources.

Il n'argumente jamais que sur textes et sur faits, d'où une méthode solide et une démarche bien appuyée. Son livre est une mine de renseignements et renouvelle véritablement le sujet. Il a su équilibrer philologie, histoire et ethnologie. Il a établi avec justesse le caractère tardif de la synthèse lévitique sans méconnaître les origines anciennes des rites et il en a perçu le dynamisme religieux.

Est-ce à dire que toutes ses conclusions seront retenues et que d'autres aspects importants des textes bibliques n'aient à être soulignés? Je n'oserais l'affirmer et l'auteur connaît trop la difficulté de la matière pour le soutenir. Mais je commencerai cette recension par une série de remarques de détail qui suggéreront déjà quelques mises au point et je ne serais pas étonné que l'auteur ne soit disposé à les accepter.

pp. 4-6. L'auteur commence par un aperçu sur les théories relatives au sacrifice, mais il ne fait pas de même pour la notion d'expiation. Il semble qu'il ait raison de ne pas poser en principe une définition que tout le monde n'accepterait pas. Mais on ressent une certaine gêne quand l'auteur déclare dans les pages suivantes que tel ou tel sacrifice n'est pas expiatoire. Certes, il est amené (p. 26) à préciser que le concept de péché n'est pas le nôtre, que c'est une notion physique, mal différenciée de la maladie. Mais alors l'expiation n'est-elle pas, elle aussi, une notion qui n'est pas la nôtre et qui doit être rapprochée de la guérison? L'auteur oppose parfois le point de vue moral et le point de vue matériel (p. 31). Cette distinction est-elle valable dans l'ancien Orient alors que pour la Bible elle-même, l'homme sera toujours un être de chair dont on concevra le salut final comme une résurrection? Il notera cette différence de métaphysique à propos des Hittites (p. 44), mais alors pourquoi dire (p. 61) que "mort, résurrection et vie n'ont rien à voir avec l'expiation?" Ceci à propos des mythes et rites cananéens. Je croirais volontiers que ces rites avaient pour but (sans y bien réussir) de revigorer l'humanité et le monde. Or, dans sa conclusion, L. M. verra quelque chose de semblable dans l'expiation biblique (notons en passant à cette page une erreur de référence, elles sont rares: le passage cité est Anat II 4-14).

P. 68. On aurait aimé une référence au grand article de GARDINER (JEA 1950, p. 36-50) sur le "baptême" du Pharaon.

P. 103. Je ne crois pas que les Hébreux aient pratiqué les sacrifices humains cf. *Etudes sur le code de l'alliance*, p. 83.

P. 107 note 1. L'antique tradition dont je parle est cananéenne et non israélite, mais mon texte des *Etudes*. ne distingue en effet pas assez clairement la tradition de la circoncision de celle des sacrifices humains.

P. 109. A côté de la vénération du passé il y a toujours eu chez les peuples de l'ancien Orient un grand espoir tourné vers l'avenir (cf. Prophétie de Neferti).

P. 113. *nepheš kî* n'indique pas toujours dans cette partie du Lévitique le début d'une nouvelle section (cf. v 4). Mais L. M. ne vise sans doute ici que le ch. iv.

P. 119. C'est seulement dans la traduction française, non dans le texte hébreu que je propose le déplacement de *'aḥat me'elleh*, voir note a) Lévitique p. 33.

P. 122. Il semble que *yôteret* ne puisse signifier ici le "reste" de la graisse mais la masse graisseuse qui adhère au foie.

P. 131. On aimerait savoir quelle est l'"importante sfumatura" qu'il faudrait apporter à l'interprétation de Ex. xx 24 qui voit en ce texte la pluralité des lieux de culte. Si c'est la distinction de l'autel et du sanctuaire national, je serais d'accord.

P. 132. Il est inexact de dire que Lév. vi 7-11. 12-16 manquent totalement dans la LXX. Je ne vois que vi 12-16 à manquer dans l'Alexandrinus et quelques minuscules.

P. 134. Je ne crois pas que les 4 textes invoqués pour le sens de *ḥâtâ'* = essere reo, colpevole, prouvent ce sens, ni qu'on trouve au hiphil le sens de "rendre coupable". Deut xxiv 4 par ex. me semble seulement signifier: "Tu n'engageras pas dans le péché".

P. 168. L. M. ne veut pas traduire Lév. v 24 "au jour où lui-même (le pécheur) est devenu responsable", mais "au jour même où il fait la réparation". Mais où le fém. *'ašmâtô* signifie-t-il "accomplir la réparation"?

P. 170. L'auteur traduira ce féminin par "redendosi colpevole" et pour *'âšam* lui-même il dit (p. 168) „Nel v. 23 *'âšam* significa: essere-diventare responsibile-colpevole, cosi nel vv, 24 e 26". Lév. xxii 16 ne signifie pas une faute qui exige réparation, mais "une faute qui met en état de culpabilité."

C'est sur la notion de *'ašam* que j'aurais des vues complémentaires de celles de l'auteur (p. 164-181). Comme il le note fort justement, le verbe implique la notion d'une responsabilité. Si nous regardons les applications les plus anciennes du *'ašam* en 1 Sam. vi on voit qu'il s'agit d'une réparation pécuniaire faite à la divinité envers laquelle on s'est rendu coupable. En 2 Reg. xii 17 il se présente déja comme une compensation pécuniaire. C'est bien ainsi qu'il se présente en Lév. vi 15. Or nous retrouvons en Arabie du Sud cette indemnité payée à la divinité pour offense à ses droits (G. Ryckmans, „Religions arabes préislamiques", dans *Hist. gén. des Rel.* IV, 325) de même qu'on connait en Mésopotamie les *namburkê*. Il s'y joint une confession de la faute, rarement précisée dans le Lévitique, mais que nous retrouvons justement en v 5 à propos d'une série de cas où l'on parle de péché mais où l'on précise constamment (2-5) que l'individu est en état de *'ašam*, et ces cas sont des cas d'impuretés, précisément ceux pour lesquels nous voyons qu'en Arabie on paie l'amende. Le *ḥattat* au contraire est défini d'une manière très générale (iv 2, 13, 22, 27) comme une atteinte aux prescriptions de Yahvé. Le mot apparaît très anciennement avec le sens de péché mais pas comme sacrifice avant 2 Reg. xii 17 (réforme de Joas) à la différence du *'ašam*. En fait il est impossible de distinguer clairement dans le Lévitique les cas de *'ašam* et de *ḥatta't*. On pourrait croire que l'auteur voit dans l'ignorance du coupable le signe distinctif de l'un et de l'autre (p. 169). Heureusement que son texte est beaucoup plus nuancé car on sait que même les péchés *ḥatta't* n'étaient pardonnés qu'en cas d'ignorance (Num. xv 22-31; voir aussi p. 176). Le législateur, après avoir énuméré les cas de péché, considère comme un *'ašam* le sacrifice expiatoire (v 6); je ne crois pas qu'on ait des motifs suffisants pour corriger le texte. L'emploi de ce terme joint à l'usage répété du verbe de

même racine dans cette péricope conduit à croire que le législateur a voulu donner un sens authentiquement jahviste à un vieux sacrifice de réparation sémitique.

Si l'on voit les préoccupations du législateur sous cet angle Lév. v 17-19 (dont L.M. dit avec raison que c'est un cas unique, p. 125), trouve une explication assez simple. On ne peut qu'être frappé de l'aspect très général du cas qu'il envisage: "Si quelqu'un pèche et fait sans s'en apercevoir une quelconque des choses que Yahvé a prescrit de ne pas faire . . ." Nous retrouvons la formulation très générale des sacrifices pour le péché (iv 2, 13, 22 avec le *šegagah* en moins), mais faisant suite au cas de fraude envers les droits de la divinité (v. 15-16) et expié par un sacrifice de réparation comme ce dernier. Il semble donc bien que le législateur a pour but d'étendre à toute faute contre la Loi de Yahvé le sacrifice *'ašam* prévu primitivement pour des fautes rituelles. Aussi serais-je d'accord avec le développement sémantique du terme *'ašam* proposé par l'auteur à la p. 179.

C'est à cause de cette référence à la loi mosaïque qu'il me semble possible d'utiliser les précieuses analyses de Moraldi et Metzinger pour Lév. xvii 11 et 14 (cf. *Biblica*, 1940, p. 265). Mais en adoptant un sens un peu différent. L'un et l'autre ont bien vu les difficultés exégétiques du texte que j'ai connues d'expérience lors de la traduction du Lévitique. Ils croient possible d'expliquer le beth de *dâmô benapšô* comme un beth essentiae, le sang en tant qu'il est vie (expie)". Peut-être à tort, je n'ai pas cru cette traduction possible pour plusieurs raisons: 1° les exemples donnés par le P. Joüon (*Gram.* §133c) me paraissent s'expliquer comme un simple élargisement du beth local: Dieu est "dans" ce qui secourt, Ex. xviii 4; Ps. cxlvi 5; la fille de Jephté est "dans" la catégorie qui trouble son père, Jud. xi 35; or dans notre cas il faudrait plus que cette espèce de localisation, le beth aurait pour but de préciser que le sang n'expie qu'en tant que *nepheš*; 2° comme dans tout ce passage (v. 10, 11, 12, 14, 15) le mot *nepheš* a un sens juridique, désignant un être, une personnalité, et non un principe métaphysique qui opposerait la *nepheš* à la matérialité du sang (la *nepheš* a aussi sa matérialité dans la pensée antique) il me semble qu'il faut dans tous les emplois du mot lui garder ce sens juridique et attribuer au beth la valeur de beth pretii qu'il a dans la loi du talion (Deut. xix 24) et que lui ont attribué les Septante (*-anti*).

Nous aboutissons alors à une idée très intéressante qui me paraît tout à fait dans la ligne de ces textes sacerdotaux. Ils ne reconnaissent de valeur religieuse à ces vieux rites d'expiation connus des Babyloniens et des cananéens que s'ils sont assumés par la loi révélée, le talion. Quiconque a péché doit mourir, répète la Loi sous des formes diverses, mais "vie pour vie", le sang peut faire expiation pour une vie. Aussi je serais plus enclin que L. M. et A. M. à admettre que l'idée de substitution se soit introduite dans le rituel lévitique. Cette idée s'infiltre dans le rite du bouc émissaire, on le retrouve en Ex. xxx 16 qui rattache *kipper* à *kôpher*, l'expiation à la rançon. Une série de textes que connaît bien l'auteur et dont à mon avis il a raison de dire qu'ils ne donnent pas le sens profond de la notion, ne dénotent-ils pas cependant une tendance à expliquer le

kipper par couvrir? je pense à l'expression *akapperâh panaw* de Gen xxxii 21 comparée à Gen xx 16, Néh. iii 37 reprenant la formule de Jér xviii 23 en remplaçant *kipper* par *kâsah*. Ce qui me paraît plus symptômatique encore c'est que la Septante a rendu *kipper* par *ilaskomai* qui signifie dans le grec du temps "apaiser, rendre propice" le même verbe rendant aussi *hillâh* (cf. p. 213) qui signifie "calmer, rendre propice". C'est par par là que j'expliquerais aussi que l'holocauste ait été considéré dans la synthèse du Lévitique comme un sacrifice expiatoire alors que les sacrifices expiatoires sont essentiellement le *'ašam* et le *ḥatta't*, comme l'établit L. M. L'holocauste a une autre origine, apparaît dans des textes plus anciennement datés où il a plutôt le sens de reconnaissance de la présence de Dieu (Jud. vi 21 et xviii 19s) qu'une valeur expiatoire. Si Lév. i 4 en fait un sacrifice expiatoire, tandis que semblable chose n'est pas dite du sacrifice *šelâmîm* c'est que l'offrant ne retenait rien de l'animal, tout entier donné à la divinité, comme une compensation pour les fautes commises au même titre que le *'ašam* et le *ḥatta't*.

Mais l'auteur me dira avec raison qu'il avait à traiter la notion d'expiation en elle-même et non toute son histoire. Il a fortement établi le caractère fondamental de l'expiation-kipper qui est un rite de guérison de l'homme, tant au point de vue moral qu'au point de physique, préciserais-je; il s'agit d'obtenir de la divinité qu'elle revivifie l'homme qui est atteint par un péché, un manque. Même en tenant compte des suggestions faites plus haut cette étude montre comment l'ancien Testament et surtout ces textes du Lévitique sont marqués par la théologie de la Loi. L'expiation ce n'est plus un simple rite qui guérit, mais le respect de la justice envers Dieu et envers les hommes. Cette Loi se limite aux cas de péchés involontaires, c'est dans le seul nouveau Testament que nous trouverons une guérison de la volonté consciente, mais l'auteur n'avait pas à traiter cet aspect de la question ni la pénitence chez les Prophètes. Son ouvrage très soigné avec un minimum de fautes d'impression (p. 237, 17c et non 17b; p. 238 sague au lieu de sangue à la note 3 ligne 3), pourvu d'une bibliographie très complète et d'index sûrs rendra les plus grands services et mérite nos remerciements. Nous pouvons attendre de lui d'autres études magistrales.

Paris Henri CAZELLES

Jean-Robert KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. CXLII, Paris "Les belles Lettres", 1957, 282 p. 1 carte et index. Prix: Fr. 825.—.

Le présent ouvrage, dû à l'un des éditeurs des archives royales de Mari, est un de ceux que le bibliste étudie et consulte plus qu'il ne les discute. L'auteur connaît de première main, et admirablement, les textes cunéiformes qui lui permettent de présenter une synthèse des connaissances actuelles sur les mouvements et le mode d'existence des nomades aux confins du désert syrien au IIème millénaire. Le noyau de la documentation est constitué en effet par les textes de Mari mais, à juste titre, J. B. K. utilise

l'ensemble des données épigraphiques. Il conclut que est que la pénétration des nomades en territoire sédentaire est une donnée constante, un phénomène qui se poursuit sans interruption, d'où des confusions fréquentes entre ces groupes de pénétration et l'impossibilité de trop systématiser dans le temps les "vagues" de pénétration. Mais, en vue de cette conclusion, l'auteur fait l'étude précise et documentée de ces différents groupes et c'est là que nous devons le suivre.

Il commence par les Hanéens dont le nom évoque le campement (héb. *maḥanèh*). Leur centre de peuplement est Mari au Moyen Euphrate (J. B. K. ne croit pas possible l'identification de Šubat-Enlil et d'Assur, la ville qu'ils attaquent, il se prononce en faveur de Chagar-Bazar). On parle une fois de villes qu'ils habiteraient, mais ce "ne peuvent être que les installations précaires que les non-sédentaires occupent d'une façon intermittente, à leur retour de transhumance, ou qui abritent leurs femmes et leurs enfants quand ils partent en rezzou" (p. 13). On parle aussi une fois de leur village, *kaprum* (héb. *kôpher* en 1 Sam vi 18, *kâphâr* en 1 Chr. xxvii 25 et Ct vii 12); mais d'ordinaire ils résident dans un *nâwum* pour lequel J. R. K. adopte la traduction "campement" tout en remarquant que, dans plusieurs textes, ce campement est lié à une pâture (p. 12). Il est curieux que les textes de Mari ne fassent pas allusion à leurs tentes, mais à leur maison (*bîtum*) aussi l'auteur croit-il que souvent sous ce terme c'est une tente qu'il faut entendre. Les Hanéens qui commencent à se sédentariser et pratiquent l'élevage du mouton, n'ont pas de rois, mais des anciens et des *sugagu* dont les fonctions apparaissent complexes. Ils sont encore groupés en tribus, *gâyûm* (cf. héb. *gôyim*). Ces Hanéens constituent souvent des troupes auxiliaires, mais pourvues de leur encadrement propres. C'est à propos d'eux que l'auteur reprend l'étude du recensement qui porte le nom à première vue déconcertant de "purification" (cf. *Studia mariana*, p. 99-110). Il établit l'existence de rites qui accompagnaient la constitution des listes militaires. Cette question est fort importante pour l'interprétation de 2 Sam. xxiv. Une note importante de Kupper (p. 27) montre qu'il ne semble qu'il faille chercher la solution en fonction de la *tebibtum* babylonienne et la prestation d'un serment, mais, soucieux de ne pas dépasser ses sources il laisse à juste titre le problème en suspens. Je me demande cependant, en tenant compte des textes de Chagar-Bazar, s'il ne faut pas voir là un rite à effet juridique suspendant les actions personnelles et réelles à l'égard des recensés pour service militaire, le rite étant parallèle aux partages de champs (*ARM* I, 6, 39; l'abolition des dettes se dit *ẓâqû* à Ugarit), mais les articles 28-39 du code de Hammourapi ne semblent pas aller si loin dans la protection du soldat. Peut-être faudrait-il songer seulement à des interdits sexuels (cf. une interprétation possible de 1 Sam. xxi 5s; Deut. xx 7). J. B. K. rapproche la rédistribution des champs à l'occasion des recensements de l'année jubilaire israélite.

Les Benjaminites soulèvent d'autres problèmes. On connait les noms de leurs quatre tribus, *Ubrabu*, *Iariḫu*, *Iaḫruru*, *Amnanu*. Ils ont des tribus apparentées, des "frères", et à ces "Fils du Sud" correspondent des "Fils du Nord" (*beney Sim'al*). "Leur nomadisme est plus intense que celui des Hanéens, bien qu'eux aussi se laissent tenter parfois par la vie sédentaire"

(p. 55). "Ils ne répugnaient pas au travail de la terre, premier pas sur la voie de la sédentarisation . . . Mais . . . cela ne signifie point que les Benjaminites se soient définitivement transformés en paysans . . . (Ils) ne pratiquent pas non plus l'élevage du gros bétail qui contribuerait à les attacher au sol; ils consacrent uniquement leurs soins à leurs troupeaux de moutons." (p. 58). Ils ont à leur tête des "rois" (*šarrânu*). Qu'en est-il alors de leur *dâwîdum*, tué lors de leurs défaites? Les pages que consacre J. R. K. à ce *dâwîdum* sont parmi les plus intéressantes du livre. Les Benjaminites ne sont pas seuls à avoir un *dâwîdum* "dont l'unique rôle consiste à se faire tuer" (p. 60). L'expression à Mari n'aurait plus qu'un sens figuré et supposerait un sens primitif, mais oblitéré, de "général". Avec raison l'auteur renvoie à la stèle de Moab, mais ici il n'est pas question de "tuer" le *dâwîdum*, "on ramène (*šb*) de là l'Arel de son *dâwîdum* et on le traine (*shb*) devant Kamosh". Il reste encore une énigme irritante. Les noms benjaminites sont de bonne frappe ouest-sémitique et leur expansion en Babylonie est postérieure. Auraient-ils également connus une expansion dans l'Ouest qui en aurait fait la tribu israélite de Benjamin? L'auteur se refuse à prendre position, donne en note le status quaestionis et rappelle le texte publié par A. Parrot (*RHPR* 1950, 30, p. 7) qui signale des Benjaminites jusqu'au sud de Qatna. La question reste épineuse. D'une part l'écart de temps reste considérable entre Benjaminites de Mari et Benjaminites de Palestine, et les noms des clans ne correspondent pas. D'autre part l'un de ces noms évoque Jéricho (*Jariḫu*), et il est curieux que les fils du Nord et fils du Sud de Mari se retrouvent tous deux sédentarisés, mais alors séparés, l'un au royaume de Sam'al et l'autre en Palestine à la fin du second millénaire. Un nom de facture aussi simple que Beney Yamina peut certes avoir été conçu à deux époques différentes, mais on est tenté d'expliquer par le Sud-Nord de Mari le Sud sans Nord et le Nord sans Sud des textes postérieurs. Reste alors à expliquer ce qui s'est passé dans l'entre-deux.

Le troisième chapitre est consacré aux Sutéens. Ils "parcourent la steppe syrienne, de Mari et du Djebel Bishri à Palmyre et à Qatna" (p. 90). Edzard a attiré également l'attention sur le Djebel Bishri comme habitat primitif des Ouest-Sémites dans son importante étude sur ce qu'il appelle "la seconde période intermédiaire de la Babylonie", autrement dit l'époque Isin-Larsa (*Die zweite Zwischenzeit Babyloniens*, Grimm, Baden-Baden 1957). Sa documentation et ses conclusions recoupent sur bien des points celle de Kupper. Ce dernier remarque que le *Gazizanum* de *ARM* V, 23, 5-7, ressemble étrangement au גזז de 1 Chr. ii 46. Ces Sutéens vont se déplacer: "En Babylonie, proprement dite, la dynastie de Hammourabi éteinte, les Sutéens disparaissent des textes pour longtemps. Mais il vont bientôt manifester leur présence dans les régions situées à l'ouest de la steppe syrienne" (p. 96). Idrimi d'Alalaḫ les connait, ainsi que les textes de Ras Shamra et les lettres de Tell-el-Amarna. Les Sargonides les rencontreront encore comme "gens du désert" (*ṣab ṣeri*). Ces Sutu sont certainement le *št* de la Bible (Gen. iv 25 s, Num. xxiv 17). Mais J. R. K. hésite à identifier ces *Sutu* avec le *Sṯtyw* des textes égyptiens et préférerait les identifier avec le pays de *Šwtw* des textes d'exécration en admettant leur sédentarisation. Il estime "évident que les deux hypothèses s'excluent mutuellement"

(p. 141). Je n'en suis pas si sûr et serais même porté à en rapprocher les bédouins *Šɜsw* qui apparaissent dans les texte avec le Nouvel Empire tandis que les *Sṯtyw* ou du moins le pays *Šṯt* est documenté dès les Pyramides. Ces *Šɜsw* sont généralement transcrits Shasou, mais le signe Sha peut se lire Shou (cf. Albright, *Vocalization* . . . p. 56). Dentales et sifflantes alternent dans les langues sémitiques et même une ville comme Terqa sera ailleurs Sirqa comme J. R. K. l'indique (p. 121). On sait que le *Shibbolet* des Judéens et des Transjordaniens était *Sibbolet* en Samarie. Il me semble que les *Sṯtyw*, *Šwtw* et *Šɜsw* représentent la même donnée, laquelle à d'ailleurs évolué au cours des siècles. Les variations dans la notation des scribes égyptiens correspondrait à des variations de dialectes ou d'époques; ces variations seraient fort intéressantes pour essayer de serrer de près les transformations des Sutéens.

L'auteur joint à l'étude des Sutéens celle des Araméens et des *Aḫlamu* que certains textes leur associent (p. 107-145). C'est la contribution la plus importante sur ce sujet depuis les travaux de Mr Dupont-Sommer. L'auteur estime "évanouis" les "jalons que l'on avait cru pouvoir poser pour pénétrer dans la protohistoire araméenne" grâce à la mention du nom et du pays d'Aram dans les textes d'Ur III et même d'Agadé. Mais il admet la mention d'Araméens dans les textes de Ras Shamra. Or, comme J. R. K. le fait justement remarquer, la première fois où apparaissent des Araméens dans les textes assyriens, ils sont encore considérés comme des *Aḫlame*. Ne faut-il pas en conclure que ce sont des tribus nomades qui avaient pris pied sur la rive orientale du Tigre comme le cas s'était produit pour les Hanéens et Sutéens? C'est en fonction de cette origine des bords du Tigre qu'on pourrait expliquer l'énigmatique *Qîr* d'Amos ix 7. On a déjà souvent rapproché ce Qîr des multiples *Kâru* (= quai) assyriens qui ont servi à désigner une série de villes à l'époque sargonide. En tous cas l'auteur recense avec soin les documents qui se rapportent aux tribus araméennes et note combien le vocable fut long à s'implanter dans la terminologie assyrienne. Il y a un de ces groupes sur lesquels il passe peut-être un peu rapidement, ce sont les *Itu'u*. Les lettres de Nimrud en effet, publiées par Saggs font mention d'un contingent *Itu'a* qui opère dans le Liban près de Tyr et de Sidon au temps de Téglat-Phalazar III (*Irak* XVII, 1952 p. 127 l.19) et même *Ituaja* est précédé du signe KUR. Or le papyrus Anastasi I mentionne (21,1) un *'Iṯ* entre Tyr et Sidon? Ne serait-ce pas l'indication de la présence d'Ituéens au Liban à l'époque des Ramses et depuis?

Le chapitre IV traite des Amorrhéens, sujet récemment traité par S. Moscati et autrefois par B. Maisler (qu'on aurait aimé voir citer). L'idéogramme MAR.TU = Amurru représente-t-il un nom de fonction ou un terme géographique? De l'étude poussée des documents l'auteur conclut: "Il y a donc un lien définitif entre les Martu et l'Occident, lien confirmé d'ailleurs par l'onomastique" (p. 165). Mais, tels leurs prédécesseurs, ceux-ci se sont étendus jusqu'au delà du Tigre. Il y un Amurru au Sud de Qatna q'un document de Mari met en relation avec la ville biblique de Hasor, mais "des témoignages venus des marches occidentales elles-mêmes confirment la coexistence de plusieurs pays d'Amurru"

(p. 178). L'auteur est surpris de ce que le roi de Hasor porte le nom accadien de *Ibni-Adad*. C'est d'autant plus surprenant que dans la Bible le roi de Hasor à l'époque des Juges porte le nom de *Yabin* qui semble supposer la même racine. Le scribe de Mari aurait-il accadisé le nom de ce lointain personnage alors qu'il ne le faisait pas pour les noms ouest-sémitiques plus proches? On aurait aimé que l'auteur à propos de *Iawium* ou de *Iawiel*, de *Sumuabu*, *Sumuel* . . . reprenne l'étude des composantes *iau* et *sumu* qui intéressent directement le bibliste. Notons p. 161 note 2 une des rares fautes d'impression: Gilmilsin au lieu de Gimilsin (manque aussi la référence de HS p. 220 note). P. 173 le curieux A. GAR des Amorrhéens, ne serait-il pas à lire A. ŠÀ et ne serait-ce pas une graphie pour A.ŠÀ à lire *eqlu*, comme le A. ŠÀ des Hapiri de RS 17238,7? On notera aussi que la bibliographie des textes d'exécration est un peu maigre. Mais quelle magnifique gerbe de renseignement sur l'onomastique ouest-sémitique (voir la liste p. 230)! Je n'ai cependant pas trouvé une note donnant les préférences de l'auteur pour la transcription Hammourabi contre Hammourapi, malgré les témoignages alphabétiques de Ras Shamra; mais peut-être m'a-t-elle échappé. Je ne suis pas non plus sûr que Amurabi n'ait „rien à voir avec le nom de Hammurabi". L'auteur note justement que le nom du souverain de Babylone n'apparaît jamais avec cette graphie (p. 207 note). Mais deux graphies pour deux personnages différents n'excluent pas un rapport sémantique. Retenons les excellents conseils sur la méthode à suivre dans l'utilisation des archives de Mari (p. 225) et la conclusion du chapitre (p. 239-243), qui rejoint celle de M. Noth, sur les difficultés de la terminologie: les réalités ethniques, leur mobilité et leurs transformations dépassent par leur ampleur et leur complexité les mots qui les signifie.

Le dernier chapitre rouvre la question des Habiru (là encore pourquoi le *b* et non le *p* malgré le témoignage de Ras Shamra?) apportant de très intéressants compléments aux récentes synthèses de J. Bottero et M. Greenberg. J. R. K. reprend certains textes pour en préciser le sens, en particulier les "*Habiri ša matim*" de *ARM* II, 131 et donne une nouvelle lecture de C. Jean, *Arišen* (*Semitica*, I, 17-24) qui élimine les Hapiru. Il se demande à juste titre si les Hapiru d'Alishar portaient ce nom avant leur internement. Il donne deux conclusions essentielles: "il apparaît avec certitude que le terme de "Habiru" ne représente pas une désignation ethnique . . . il devient de plus en plus probable que le mot a été emprunté a la langue parlée par ces populations "nomades ouest-sémitiques" (p. 258, 259).

Tels sont quelques uns des aperçus les plus intéressants que nous livre cette étude magistrale et précise sur les mouvements nomades du second millénaire.

Paris Henri Cazelles

Abraham I. Katsch, *Catalogue of Hebrew Manuscripts preserved in the USSR acquired (on microfilm) by* —. Part I. Issued by the New York University Library of Judaica and Hebraica, New York 1957. 62 pp. dont 4 ind.

Au mois d'Août 1956 l'auteur a pu faire un voyage à Leningrad et Moscou; ses contacts avec l'Institut Oriental de Leningrad en particulier ont été extrêmement fructueux. Il donne ici un aperçu sur 165 manuscrits dont il a acquis les microfilms par achat ou échange culturel. Ils appartiennent à la collection Friedländer (Karaïsme, Kabbale, Histoire du judaïsme oriental), aux deux collections Firkowitsch, à la collection Antonin (1200 fragments de la Gueniza du Caire), à la collection Guenzberg (commentaires bibliques en judéo-arabe et araméen, liturgie, Karaïsme). Dans le présent catalogue l'auteur consacre quelques lignes à 18 manuscrits bibliques 10 de la collection Antonin (XIème-XIIIème s., et un commentaire du XIVème s. de Sal. b. Is. Rashi sur les Haftarot), 6 de la collection Guenzberg (commentaires), 2 commentaires de la collection Friedländer et 1 de la collection Firkowitsch. L'auteur fait aussi allusion à un rouleau contenant le Pentateuque et les Prophètes, avec la signature du propriétaire, Sai'd, déclarant qu'il a acheté le rouleau en A.M. 4607 (= 847 C.E.); l'écriture „est certainement bien antérieure". 5 photographies des manuscrits, dont une de 2 Sam. xxi 13-18 (col. Ant. 10: XIème s.) où *ḥgwr* a été rétabli sur un *lbwš* prima manu, rendent ce catalogue particulièrement prometteur.

Paris H. Cazelles

R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, T. I. Le nomadisme et ses survivances, institutions familiales, institutions civiles, Paris 1958, 341 pp. Prix: Fr. 990.

De même que la traduction de l'*Archéologie de la Palestine* de W. F. Albright, ce volume est comme un Supplément à la Bible de Jérusalem destiné aux lecteurs de celle-ci. Clair, dégagé, et admirablement écrit, il s'abstient de toute note aux bas des pages, sauf quelques renvois, de toute discussion de théories ou thèses, ce qui ne veut pas dire que l'auteur ne prenne fréquemment position. L'appareil scientifique se borne à de multiples références bibliques, à l'évocation brève de tel texte ou tel donnée de l'ancien Orient (sans référence), enfin à vingt pages de bibliographie donnée à la fin du volume, pertinemment classée et choisie, même quand y manque tel où tel titre qu'on eût aimé y voir paraître. Comme le précise l'avant-propos le lecteur trouve en cet ouvrage la conclusion de toute un série d'enquêtes d'un auteur qui en a fait beaucoup dans cet Orient où il réside depuis longtemps.

Le livre notera souvent les changements subis par les institutions d'Israël, mais le plan suivi est systématique et non chronologique. Le premier chapitre n'en est pas moins consacré au *nomadisme et à ses survivances*. La tribu étant basée sur le lien du sang, une „union politique et économique

se traduit par un tableau généalogique. Ce procédé conduit à l'invention d'ancêtres éponymes." R. DE V. donne un exemple biblique à l'intérieur de la tribu de Juda. Les tribus peuvent se grouper et la comparaison du groupe des douze tribus avec les amphictyonies grecques peut être „intéressante mais elle ne doit pas être trop poussée, car les Douze Tribus n'étaient pas régies, comme les amphictyonies, par un organisme permanent . . ." (p. 21). Dirigée sans doute par un *nâśî'* la tribu se composait de clans régis par des anciens, *zeqénîm*, avec des chefs de guerre, *śârîm*; elle allait à la guerre avec un cri, la *teruʿah*, et une litière ornée, *atfa* ou *merkab* chez les arabes, arche d'alliance en Israël. Mais il y a peu de survivance du nomadisme. Pour R. DE V. les Rékabites et le mouvement de Jonadab ben Rékab est une réaction et non une survivance.

Plus importantes sont les institutions familiales. L'auteur n'admet pas de matriarcat primitif, mais seulement des formes particulières de mariage. Pour R. DE V. le sens fondamental de la racine d'où vient le mot *gôʾel*, c'est „protéger"; il voit en Ruth iv 7s un état plus archaïque de l'institution qu'en Deut. xxv 9, et en Gen. xxxviii un état encore plus archaïque. Les obligations familiales perdent de leurs forces au cours de la monarchie.

Les pages consacrées au mariage forment un intéressant résumé d'une question complexe. L'auteur voit dans *berit* de Prov. ii 17 et Mal. ii 14 une référence au mariage. Il explique l'épisode de Silo par „les circonstances extraordinaires qu'invoque le récit" (p. 59). Après le mariage, les enfants et l'éducation. Au milieu d'une foule de renseignements précieux, un point plus discutable: *tôrah* voudrait dire étymologiquement „enseignement, directive" (p. 84). A mon avis le contexte de Deut xxx 10 suggère plutôt qu'à l'origine l'étymologie rattachait le mot à *yârah*, jeter (les sorts, *ʾurîm* et *tummîm*); la *torah* comme le *tertu* assyrien est un oracle et ainsi s'explique sans correction de texte 2 Sam. vii 19 où *tôrat hâʾâdâm* est l'équivalent de l'accadien *terît niše*, oracle qui fixe le destin des hommes (EBELING, *Quellen*, I, p. 16, tr. p. 21); David reçoit de Yahvé non seulement bénédiction de sa maison mais un oracle qui vise au loin tous les hommes. De même il est peu probable que les scribes aient enseigné dans les rues et aux carrefours. Prov. i 20ss, viii 2 sont plutôt un témoignage d'assimilation de la sagesse au prophétisme. Viennent ensuite l'adoption, l'héritage, la mort et les rites funèbres. Le passages difficile 1 Sam. xxxi 12 est interprété comme une combustion des corps avant enterrement des ossements.

R. DE V. aborde alors les institutions civiles et commence par d'utiles aperçus de *démographie*. Il y aurait eu une dizaine de mille de déportés à l'exil et, au temps du Christ, Jérusalem aurait compté de 25.000 à 30.000 habitants. Traitant des éléments de la population libre, l'auteur note „que le fond ancien du Deutéronome est en grande partie une loi municipale" (p. 107); il donne un point de vue raisonné sur le sens à donner aux termes indiquant des *catégories sociales* et les diverses acceptions de l'expression „peuple du pays". Le *gêr* est heureusement défini comme „le réfugié ou l'isolé qui venait demander la protection d'une autre tribu que la sienne" et R. DE V. considère comme rédigés peu avant l'exil les textes qui assimilent leur condition à celle des Israélites et propose d'expliquer ces textes par un afflux d'étrangers venant du royaume du Nord et s'établissant en Juda.

Le statut des esclaves fait l'objet d'un chapitre à part. Je crois comme l'auteur que „la loi idéale" de Lév. xxv doit avoir pour cause l'échec des prescriptions dans la libération de la 7ème année et que l'esclave „hébreu" de Ex. xxi 2ss doit être rapproché du *ḫapiru* de Nuzu (cf. *Vet. Test.* 1955, V, 444) mais je ne crois pas que l'hébreu du 1 Sam. xiii-xiv soit purement et simplement des Israélites. Ces derniers sont derrière Saül; les Hébreux, comme les *ḫapiru* sont au service des Philistins ou des Israélites; en 1 Sam., xiii 7 les Hébreux se cachent dans les cavernes tandis que les Israélites s'enfuient au delà du Jourdain. C'est avec David et sa politique d'assimilation, me semble-t-il, que *hébreu* va être identifié avec *Israélite* et disparaître pratiquement du vocabulaire usuel. On trouvera p. 135 un commentaire intéressant de Deut. xxiii 16s compris comme un refus d'extradition.

Le chapitre iv est consacré à la „conception de l'Etat". Sujet important et d'actualité car il est lié à la question de l'„idéologie monarchique" et dynastique. On y trouvera les données essentielles sur le groupement des tribus, les juges, la monarchie de Saül et la monarchie dualiste de David et de Salomon, pour conclure „qu'il n'y a jamais eu de conception israélite de l'Etat" (p. 152); la pensée israélite n'ayant que la théocratie comme conception du pouvoir (p. 153). Pensée biblique, peut-être, mais pensée israélite . . . Il me paraît difficile d'admettre qu'à la cour de Salomon les administrateurs n'avaient pas leur conception de l'Etat. Leur Etat est religieux, mais il faudra attendre Ezechiel pour faire la distinction du sacré et du profane. L'auteur note très justement que l'idée d'empire a tenté de se réaliser à la fin du règne de David et sous Salomon. Comme nous la voyons resurgir dans le livre de l'Emmanuel (Is ix 1-6) et, entre deux, transparaître dans les textes yahvistes, il me paraît plus vraisemblable d'admettre que l'idée s'est maintenue à titre d'idéologie à la cour, au temple et au palais de Jérusalem (je ne dis pas Samarie). Quant au vieux titre de *nâgîd* désigne-t-il le chef charismatique par opposition à *mèlèk*, „roi"? L'insistance des textes (2 Sam. v 2, vii 8, 1 Reg. xiv 7) à rapprocher le terme de l'image de la „pâture" du troupeau incite a voir là le „pasteur", *nôqéd* des textes de Ras Shamra et des inscriptions royales assyriennes (le roi est dit *nâqîd ṣalmat qaqqadi*). N'est-ce pas à ce „pastorat" que serait lié le sceptre, en réalité bâton de pasteur, de Gen xlix 10? On a là en parallèle le *šèbét* et le *meḥôqéq*. Il est difficile de ne pas voir là deux insignes royaux d'autant que le *ḥôq* biblique, jusqu'ici aux origines incertaines, paraît bien devoir être identifié aux ordonnances royales publiées par E. Weidner dans *AfO* XVII, 257-293. C'est plutôt le *ʿèdut* que le *ḥôq* qui me paraîtrait l'oracle divin en faveur du roi car les *ʿddm* sont des prophètes royaux aussi bien dans Wenamon que dans l'inscription de Zakîr. De même il me semble difficile de ne pas admettre que l'eau jouait un rôle lors de l'intronisation vu l'emploi du mot *nâsak* en Ps ii 6, en Prov. viii 23 pour l'enfantement de la Sagesse *royale* enfantée et associée dès l'éternité à la domination sur le monde du Dieu créateur; et l'on sait l'emploi de l'eau lors du couronnement du Pharaon (cf. A. Gardiner, *The Baptism of Pharao*, *JEA* 1950 p. 3-12). Le P. de V. ne veut aller qu'en terrain sûr dans cette question complexe de l'idéologie royale (p. 153), mais le recenseur irait volontiers plus loin. Ainsi il est dit (p. 175) que le roi „peut, dans des circonstances

solennelles, agir comme chef religieux du peuple, il n'est pas un prêtre au sens propre" (voir aussi p. 232). En fait l'auteur admet „que le roi est prêtre, mais à la manière dont pouvait l'être un roi israélite et que nous avons dite, à la manière dont, pensait-on, l'avait été Melchisédeh, roi et prêtre de cette Jérusalem où un nouveau roi était intronisé" (p. 176). En fait cela va très loin. Il est „maître du culte" (p. 174), „les textes historiques montrent les rois accomplissant personnellement des actes sacerdotaux" (id) comme les sacrifices, les bénédictions. Nous dirions donc que l'exercice du culte est laissé au prêtre, de même qu'en Egypte le Pharaon était représenté par le corps sacerdotal dans les différents sanctuaires. Il est même dépositaire des oracles divins (2 Sam. xxiii 1s), et des Proverbes comme Pr. xvi 10 font écho aux dires de la femme de Téqoa (2 Sam. xiv) qui accordent valeur divine aux sentences royales. Dans ces conditions la qualité de prêtres des fils du roi cesse d'être énigmatique (p. 198) d'autant qu'en Jud. xvii 5 c'est aussi un fils qui est choisi pour prêtre.

On trouvera un excellent résumé des certitudes et incertitudes sur l'onction royale (et sacerdotale, mais évidemment sans discussion du *pašîšû* assyrien et sans références aux textes de Mari alors non encore publiés) aux p. 160-165 et, p. 166s, une mise au point intéressante sur les Psaumes royaux; malheureusement le genre littéraire du volume interdisait à l'auteur d'expliquer comment il interprète le *'èl* de Ps. ii 7.

On retiendra ce que dit l'auteur de l'expression „fils du roi". Les nouveaux textes de Ras Shamra renforcent encore son opinion que l'expression n'est pas à prendre au sens strict. Si on lit avec Torczyner *zr' lmlk* dans la lettre V de Lâkish l. 10, plutôt que l'expression inusitée „bras du roi" que retient encore B. Mazar dans sa récente étude sur les Tobiades (*IEJ* VII, 1957 p. 235) il faudrait peut-être comprendre „descendance du roi" au sens large retenu pour „fils royal". En 1 Reg x 5 R. de V. voit plutôt un service à boire qu'un échanson. Le rattachement qu'il propose entre le *rè'éh hammelek* et le *mudu* d'Ugarit, le *ruḫi* d'El Amarna et le *rḫ nśwt* égyptien paraît s'imposer. On lira de très près les pages consacrées à l'administration salomonienne et ses districts, en faisant attention (p. 210) que les „deux préfectures méridionales de Salomon" dont il est ici question sont israélites et non judéennes.

Les chapitres sur la législation m'ont paru excellents dans leur condensé. Mais, là aussi, il faut lire de près. Il est dit que la formulation apodictique vient des traités internationaux et qu'ainsi s'estompe l'originalité d'Israël; il ne faudrait pas qu'un lecteur pressé croie qu'elle estompe l'originalité de la Loi israélite, seule à inclure dans sa législation cette forme juridique (p. 229). De même l'auteur écrit (p. 223): „L'Egypte semble n'avoir pas eu besoin d'une législation écrite parce qu'elle avait une loi vivante, le Pharaon". Il se peut en effet que les 40 rouleaux mis devant le vizir (*Rehmira* xxvi 2) soient destinés à la rédaction des sentences et non des lois mises par écrit qu'il devrait consulter. Ce n'est cependant pas l'interprétation habituelle, conservée encore par E. Seidl, *Einführung in die Ägyptische Rechtsgeschichte* . . . Glückstadt 1957, p. 19. D'autre part j'ai peine à croire que les petits Juges représentent une institution permanente. Il est frappant que les grands juges représentent les tribus de Juda (Othoniel), Benjamin

(Ehud), Nephtali (Barak), Manassé occidental (Gédéon), Gad (Jephté), Dan (Samson) et que les petits juges tendent à assurer des représentants aux autres tribus: Issachar (Tolah), Manassé oriental (Jaïr), Zabulon (Elôn), Ephraïm (Abdon); en ne précisant rien sur Ibçan, l'auteur entend suggérer que le Bethléem en question appartient à Aser alors que selon la liste de Jos. xix 15 il dépendait en réalité de Zabulon. Il est donc curieux que la liste des petits juges ne reprenne aucune des tribus des grands juges. Nous en conclurons que le rédacteur deutéronomique a voulu compléter la liste avec d'anciens héros, connus par leur tombeau et un trait de folk-lore (évoquant d'ailleurs certains traits mythologiques, Ashérat son âne et ses 70 fils en xii 14), dont trois sont d'ailleurs des éponymes (Tolah, Elon et Jaïr); il n'a rien trouvé pour Ruben (à moins que la seconde mention du Galaadite Jephté n'ait répondu à ce but) ni pour Lévi (à moins qu'il n'ait songé à Samuel). Comme les grands juges, les petits juges apparaissent comme des héros de la période prémonarchique. *Shôphèt*, en parallèle avec *mèlèk* à Ugarit (et à *zbl*), paraît moins désigner une institution permanente de l'amphictyonie qu'un pouvoir personnel prémonarchique.

Le livre traite ensuite de l'économie, des divisions du temps et des poids et mesures. Attardons-nous pour finir sur quelques-unes des délicates questions posées par les comput bibliques. Les pages du P. DE V. sont fort intéressantes car elles aboutissent à une simplification qui semble rendre compte des exigences des textes bibliques. On constate un changement de comput dans le jour, le mois et l'année et ce triple changement paraît s'être opéré à la même époque. L'auteur montre avec force comment ce changement est postérieur au début du règne de Josias et admet qu'il a eu lieu sous Joiaqim. Je crois qu'il faut reporter cette innovation à l'exil car les textes cités de Jérémie (xxxvi 9, 22; xxviii 1, 17; xxxix 1s; xli 1) sont tous rédactionnels et d'une autre main que Jérémie. C'est à ces mêmes milieux de l'exil babylonien que me semble dû le calendrier sacerdotal (au sens de sacerdotal dans „code sacerdotal") découvert par Melle JAUBERT. Le sabbat est très ancien mais on sait qu'il est devenu à l'exil la grande institution; l'on comprend que la semaine ait été adoptée comme cadre de l'année juive en face de l'année babylonienne. Aussi je crois que la Ière année de Sédécias n'a pas commencé en Nisan mais en Tishri. D'après PARKER-DUBBERSTEIN en effet, la 18ème année de Nabuchodonosor va d'Avril 587 à Avril 586; c'est la 19ème année que Jérusalem est prise, donc en 586. Ce que corrobore l'histoire égyptienne, puisque c'est en 588 seulement que le Pharaon Hophra succède au prudent Psammétique III et détermine Sédécias à la révolte. Nous sommes dans la XIème année de Sédécias; si elle avait commencé en Nisan la Ière année de Sédécias aurait commencé en Avril 596 ce qui est incompatible avec un système babylonien d'une année d'accession commençant en Nisan (l'année de Sédécias aurait duré plus d'un an puisque c'est le 2 Adar, 16 Mars 597, que finit le règne de Joiakin). Si l'année judéenne commençait en Tishri, la XIème année de Sédécias a commencé en Sept-Oct 587, sa Ière année en Tishri 597, soit que les Babyloniens aient attendu plusieurs mois pour choisir un successeur à Joiakin ce qui est peu probable, soit qu'on admette que l'auteur connais-

sait l'année d'accession, ce qui est plus probable. En effet Joiaqim meurt le 8 Décembre 598 dans sa XIème année (2 Reg xxiii 36) laquelle commençait deux mois avant, en Tishri 598; sa Ière année avait commencé en Tishri 608 et sa 4ème en 605. Or la bataille de Carkémish a eu lieu avant la mort de Nabopolassar, vers Juin 605, il faut donc voir dans le synchronisme de Jér. xxv 1 une équivalence juste entre année d'accession de Nabuchodonoso et 4ème de Joiaqim (pour la période Tishri 605-Nisan 604); mais la bataille de Carkémish ne peut dater de cette 4ème année (Jér. xlv 1) que si l'on compte l'année d'accession de Joiaqim comme une unité. On serait ainsi conduit à admettre que le rédacteur final du livre de Jérémie, (et du livre des Rois) admettait l'année d'accession, mais pas le glossateur de Jér. xlv 1. Etait-ce parce que le premier travaillait en Babylonie? En tous cas le P. DE VAUX montre avec force que *tešubat haššanah*, le retour de l'année, correspond au printemps et est différent du *ṣé't haššanah* qui est en automne.

C'est un plaisir que d'avoir dans sa bibliothèque un livre aussi clair, aussi dépouillé de phraséologie, aussi près des faits et des textes. C'est l'oeuvre d'un maître, et l'un de ses élèves profite de cette occasion pour lui témoigner sa reconnaissance.

Paris H. CAZELLES

H. E. DEL MEDICO, *L'énigme des manuscrits de la Mer Morte*. Etude sur la date, la provenance et le contenu des manuscrits découverts dans la grotte I de Qumrân. Paris, Plon, 1957, 592 pages.

Dans cet ouvrage M. DEL MEDICO s'attaque à ce qu'il appelle le "roman essénien", Pour cela, il s'y prend en trois principales étapes.

I. Les Esséniens dont parle Philon d'Alexandrie ont été inventés par lui. Philon, philosophe grec d'Alexandrie, voulut qu'il y eût des Esséniens en Palestine pour démontrer aux paiens que "le cénobitisme, phénomène typiquemant et uniquement égyptien au 1er siècle de notre ère n'était pas incompatible avec le Judaïsme." Il y eût bien en Egypte une espèce de monachisme égyptien, les Thérapeutes, mais rien de pareil n'a existé en Palestine où d'ailleurs le célibat était consideré comme un péché grave. Les Esséens de Philon seraient probablement la traduction du grec Thérapeutes.

Le témoignage concernant les Esséniens dans Pline l'Ancien viendrait de Philon sur lequel il aurait brodé. Il aurait intercalé simplement un *n* à Esséens pour en faire Esséniens, probablement, en souvenir des Essènes qui formaient une confrérie de prêtres au temple d'Artémis à Ephèse. Par ailleurs, ajoute M. DEL MEDICO, il est impossible que des hommes aient habité dans la région inhospitalière d'Engaddi, sur les rives occidentales de la Mer Morte. Qu'une végétation luxuriante ait pu surgir de ce désert aride, dit il, est aussi bien que le reste le fruit des divagations de Pline.

Le troisième témoin des Esséniens: Dion Chrysostome, rhéteur grec du prémier siècle de notre ère, serait aussi fantaisiste que Philon ou Pline l'Ancien

Les versions grecques de l'Autobiographie, des Antiquités judaïques et de la Guerre de Josèphe ne peuvent être considérées en aucune façon comme des écrits originaux: ce sont des traductions qui ont subi de nombreuses adjonctions. En particulier le chap. II, VIII 2-14 concernant les Esséniens auraient été introduit dans la Guerre par un Grec qui vécut probablement en Italie au début du troisième siècle de notre ère. Au début du quatrième siècle, un chrétien aurait introduit une série d'interpolations chrétiennes. L'interpolateur s'est basé, au dire de M. DEL MEDICO, sur l'œuvre d'Hippolyte dans ses Philosophoumena. N'ayant pu trouver aucune information quelconque sur les Esséniens, Hippolyte aurait finalement identifié ceux-ci aux Hazanim, surveillants des synagogues chargés de l'éducation des enfants et aux Elkazaites qui pratiquaient une sorte de syncrétisme religieux. On trouvera en détail cette thèse surtout dans l'article de M. DEL MEDICO: "Les Esséniens dans l'œuvre de Flavius Josèphe", *Byzantino-slavica* XIII (1952) pp. 1-45; 189-225. Aux arguments de critique littéraire, l'A. ajoute une remarque qu'il estime de poids et qui l'est assurément. Il est impossible que Josèphe est fait successivement l'expérience de trois sectes juives qui s'excommuniaient mutuellement. M. DEL MEDICO a raison de mettre en doute que Josèphe ait été membre de chacune de ces communautés. C'est un procédé litteraire pour faire accepter aux Grecs que les sectes juives sont semblables à des philosophies qu'il connaît bien pour en avoir fait partie. Mais, cela ne veut pas dire que si la présentation pour des lecteurs grecs est de l'invention des Josèphe, les renseignements qu'il nous fournit sur ces sectes soient imaginaires.

Le "roman Essénien" est donc exécuté par M. DEL MEDICO dans ses diverses sources litteraires. Il lui reste maintenant à l'exécuter dans ses sources archéologiques.

II. S'il n'y a jamais eu d'Esséniens sur le bord de la Mer Morte, il ne peut, bien entendu, y avoir eu davantage de monastère essénien. Et, pour cela, l'A. fait un véritable procés des fouilles successives pratiquées à Chirbet Qumran.

Il remarque d'abord que le cimetière de Qumran est antérieur aux bâtiments, ceux-ci étant fonction du cimetière et non comme on l'a prétendu, le cimetière étant fonction des bâtiments. Il fait la critique de l'argument de monnaies trouvées comme critère archéologique. On a trouvé, dit-il, à Qumran des monnaies émises entre 136 et 37 av. J.C. et d'autres datées de 4 av. J.C. à 68 ap. J.C. On en a déduit que le site aurait été abandonné pendant trente ans, à la suite d'un tremblement de terre. Mais des monnaies trouvées sur un chantier de fouilles ne signifieraient rien, si elles n'ont pas été déposées intentionnellement. Elles peuvent avoir été perdues. L'argument de M. DEL MEDICO vaut si le nombre des monnaies est infime mais la présence des monnaies sur un site prend une singulière signification archéologique si on les trouve en nombre appréciable. Elles seront alors la marque d'une occupation qu'on peut dater approximativement. On a par exemple trouvé 48 monnaies du seul règne d'Alexandre Jannée. Du rapport du R. P. DE VAUX, récemment publié dans *RB* 1956 (63) pp. 522-577, il tire des conclusions inattendues:

1. Le site de Qumran n'a jamais été habité de façon permanente. Il a pu y avoir un logement pour les gardiens du cimetière, pour les fossoyeurs.

2. Aucun Juif n'a jamais pu habiter à coté d'un cimetière, à moins de faire le sacrifice de sa pureté: c'est le cas des fossoyeurs.

3. On n'y a pu se livrer à aucune industrie quelconque ni à aucun élevage. Le four à potier a dû être une installation provisoire faite après l'abandon du site.

4. Des postes de garde ont été établis à diverses époques: sous les Hasmonéens, sous les Romains et au IIme siècle de notre ère.

5. Deux communautés juives distinctes, l'une orthodoxe, l'autre schismatique se seraient partagé le cimetière. Les diverses salles auraient servi à la récitation des prières, au lavage rituel des morts, et les citernes auraient été utilisées pour les ablutions des cadavres et pour la purification de ceux qui accompagnaient les morts.

III. La troisième étape de M. DEL MEDICO pour démolir le "roman essénien", est qu'il n'existe pas de bibliothèque essénienne.

Le doc. de Damas lui-même serait un écrit qaraïte. L'A. écarte tout contact entre ce document et les écrits de Qumran. Ceci nous paraît impossible. Je ne crois pas que personne admette jamais le jugement de M. DEL MEDICO: "Tout ce que ces écrits ont en commun se réduit à l'emploi de la langue hébraïque avec son vocabulaire et ses locutions toute faites." D'ailleurs le même A. est obligé d'avouer plus loin que les Qaraïtes ont pu connaître des écrits aprocyphes découverts au IXme siècle dans une grotte près de Jéricho. M. DEL MEDICO estime que les 5 fragments de la grotte 6 publiés par M. BAILLET dans *RB* 1956 pp. 513-523 ne sont pas assez probants pour qu'on puisse parler d'un doc. de Damas à Qumran. J'avoue que jusqu'à présent on ne peut guère parler que de probabilités d'attribution, tellement sont fragmentaires ces petits morceaux dont d'ailleurs le n° 5 ne se trouve pas dans les parties déjà connues du doc. sadocite. Mais il faut faire confiance aux éditeurs qui nous annoncent 7 fragments dans la grotte 4. Les écrits cachés dans les grottes de Qumran ne proviennent nullement d'une bibliothèque essénienne, mais constituent une Génizah, c'est-à-dire un dépôt pour des écrits défectueux. Telle est la thèse que n'a cessé de soutenir M. DEL MEDICO dans ses divers écrits. Cf. en dernier lieu *VT* VII (1957) pp. 121-138. Cette thèse avait été déjà soutenue par feu le Prof. SUKENIK, *Megilloth Genuzoth* II (1950) p. 21, qui cite à ce sujet le Talmud Babylonien (Meg. 26b): "Un livre de la Loi défectueux, on le porte à la Genizah, près de la tombe d'un disciple de savant . . . et on le met dans uns vase de terre afin qu'il se conserve longtemps." Pour étayer sa thèse, DEL MEDICO note qui 1Q Isa a été effectivement découvert dans une étoffe de lin, comme un livre mort qui a été enterré rituellement. Le rouleau d'Habakuk n'aurait pas été rongé par les insectes et les rats comme on l'a dit habituellement, mais aurait été brûlé intentionnellement et en partie seulement parce qu'il avait été écrit par un Juif sur l'orthodoxie duquel subsistait un doute. Je n'ai jamais eu le Mss. entre les mains mais les photographies en tout cas n'ont guère livré de traces de brûlures. Si

on essaye de brûler un rouleau de papier (je n'ai jamais fait l'expérience sur un rouleau de peau) on remarque que la brûlure est régulière et ne fait pas les échancrures que l'on voit dès les début du rouleau donc dans sa partie extérieure. Celles-ci paraissent bien être provoquées par des insectes. Le Milḥamah et les Hodajoth auraient été brûlés aussi intentionnellement; quant au rouleau d'Is. b il aurait séjourné dans l'eau et aurait subi une torsion dans le linge, qui l'enveloppait avant son dépôt dans la grotte. L'ouvrage se termine par les traductions des manuscrits de 1Q qu'il attribue à diverses époques. La Guerre en particulier aurait été rédigée entre 135-160, vers le milieu du règne d'Antonin le Pieux.

Le livre de M. DEL MEDICO fera sensation surtout dans le grand public où il jettera sans doute le trouble, une fois de plus. Mais je me demande franchement si aucun historien des religions acceptera jamais la thèse si radicale de la non-existence des Esséniens, qui serait une forgerie de Philon le Juif agrémentée par des rêveries de Pline l'Ancien et les insertions des glossateurs de Josèphe. La critique littéraire de M. DEL MEDICO nous paraît par trop négative. Je ne pense pas qu'il ait réussi à prouver l'existence d'un mythe essénien, prémisse d'où découle, dans sa thèse, la non-existence du monastère essénien et de sa bibliothèque. Je crois précisément que l'intérêt des découvertes des manuscrits esséniens est de revaloriser les textes de Philon le Juif, de Pline l'Ancien et surtout de Josèphe. A l'égard de ce dernier en particulier, qui a, il est vrai, présenté quelque peu l'Essénisme comme une philosophie, les historiens avaient été quelque fois par trop injustes. A la lumière des textes de Qumran, on est obligé aujourd'hui de reconnaître en général l'exactitude de ses informations sur l'Essénisme.

Heidelberg M. DELCOR

Arvid S. KAPELRUD, *Central Ideas in Amos* (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II, Hist.-filos. klasse. 1956. No. 4), Oslo 1956, 86 pp. Price: Norw. kr. 8.—.

The book falls into 6 sections, dealing with the following subjects: 1) Place, position and time of the prophet, 2) appearance and vocation, 3) execrations of foreign nations and of Israel, 4) his idea of God, 5) Amos and ethics, 6) Amos and the cult.

In section 1 KAPELRUD takes up armes against the widely held opinion that Amos was "a simple herdsman". His task was—according to K.—originally of an administrative and practical character. K. bases this theory primarily on his conception of the word *noqed* in i 1; but as long as the meaning of *noqed* in the Old Testament is not indisputably certain, conclusions about Amos's ancestry and profession should not be drawn too boldly from this word. It seems to the present writer that K. gets round the fact too easily that Yahweh took Amos "from behind the sheep" (vii 15). Otherwise K. accepts the translation of vii 14, adopted by ROWLEY and ENGNELL: "I *was* no prophet, neither *was* I a prophet's son" (cf. The British Revised Version). — P. 7 and 8 K. writes erroneously *boqur* for *boqer* (4 times in all).

In section 2 the question why Amos assumed the rôle of castigator of the Northern kingdom, though he came from the Southern kingdom, is answered by K. to the effect that the former was the leading country politically as well as economically and culturally, and that foreign cult practices had gained ground at the expense of the Yahweh cult. If there was to be a change in all this, a prophet had to set to work in the Northern, not in the Southern kingdom. K. imagines the vocation itself to be accompanied by a vision (p. 14), and he thinks it is psychologically prepared by the social injustice Amos has witnessed and which he considered incompatible with Yahweh's will (p. 16). Even though K.'s explanation of this point is somewhat rationalistic, most modern scholars will probably prefer this, if they do not refrain from attempting any explanation at all.

In section 3 K. adopts BENTZEN's interpretation of i 2-ii 16 as execrations of foreign nations, the pattern of which is taken from the cult (cf. the Egyptian execration texts). i 2 is connected with this by pointing out that the execrating God is Yahweh. The rest of what K. deals with in the remaining part of this section on Amos (who makes Yahweh act as the lord of the other peoples and judge them for the ethical transgressions they have committed, though they have not Yahweh as their God, and so cannot be supposed to know his commandments) might equally well have been placed in the following section, no. 4, on Amos's idea of God.

A very important idea is the conception of Yahweh's universalism. As the lord of heaven and earth his power is not confined to his own people of Israel and its country, but he is the leader of all the peoples, so that the Israelites are not allowed to believe that they are different from the Ethiopians in the eyes of Yahweh (p. 40). As to the origin of this universalism K. states that Amos is here influenced by the ideas, prevailing in the whole of the Canaanitic area, about the ancient supreme god El (ʿElyon). K. sees a confirmation of this in the fact that we do not find in Amos any polemic against Baal or El, while this is the case in Hosea (passim) as well as in Isaiah (e.g. xxviii 1ff, 7ff). If K.'s obversation holds good, it is surprising that universalistic ideas are also found in Isaiah (e.g. ii 2ff. Micah iv 2ff, and vi 3). I am therefore not convinced that we do not still want a better explanation of the lack of polemic in Amos against the cult of Baal.

The problem of authenticity of the promising parts in the Book of Amos is treated very thoroughly (also in section 4). K. concludes his considerations by intending to deny Amos ix 11-12, and the same thing applies to ix 13-15, though he holds that these verses might better have made up part of Amos's hope for the future "if he had any" (p. 58). This last point is according to K. very doubtful. Amos imagined that Yahweh was willing to forgive his people if they were willing to return and improve their ways, but Amos has nowhere made it clear that he regarded this possibility as particularly probable. At any rate there are no unconditional promises. This would conflict with Yahweh's ethical standards (p. 58-59). Everybody would probably agree with K. on this last point. The issue is whether Amos believed that Yahweh would not entirely destroy his people, but allow a purified remnant a share in the time of glory to come,

when the period of punishment had expired. It appears to the present writer that modern prophet research generally speaking tends to acquire a greater understanding of this view.

The ethical standard after which Amos judges the deeds of the people (section 5) is not—according to K.—to be found in a written form, but in oral tradition. He fights for a society of true brotherhood, of mutual helpfulness instead of suppression of the poor and lowly. Amos finds all this expressed in Yahweh's commands, and there is nothing novel in it to Amos. The novelty—according to K.—consists in the fact that Amos makes the relations between Yahweh and the people depend on their observance of righteousness and justice in a social sense (p. 66-67).

Section 7 treats of Amos's violent controversy against the cult (iv 4f; v 5f; v 18ff). The attack is directed against the Yahweh cult and the form under which it was practised at the greatest shrines, esp. in the Northern kingdom. Amos does not want to suppress the cult, but it should be assigned a less prominent position as compared with the ethical demands for justice in the social life.

K.'s book marks a considerable step forward compared to the earlier conception of Amos and the prophets on the whole which was often extremely one-sided and narrow because the scholars of that time were unable to understand the prophets in relation to their contemporary background and the culture to which they belonged. As the present writer largely agrees with K. apart from the points on which I have made some critical comments in the account above, I see no reason to point out disagreement in details. The only objections I might make against the book as a whole would apply to the circumstantial reasoning of the author. He might also safely have omitted some of the material which is found in nearly all fairly big commentaries on Amos, and is therefore already familiar to the readers for whom the book must presumably be intended. I shall leave it to people with a better knowledge of English than myself, to decide whether the language is satisfactory.

Aarhus E. Hammershaimb

К. Б. Старкова, Рукописи из окрестностей Мертвого моря
(K. B. Starkova, *Manuscrits de la région de la Mer Morte*), dans Вестник древней истории (*Le Messager de l'histoire ancienne*), n° 1 (55), Moscou, Editions de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., 1956, p. 87-102.

А. П. Каждан, Новые рукописи, открытые на побережье Мертвого моря
(A. P. Každan, *Nouveaux manuscrits découverts sur les bords de la Mer Morte*), dans Вопросы истории религии и атеизма (*Problèmes d'histoire de la religion et de l'athéisme*), Recueil d'articles. IV, Moscou, Editions de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., 1956, p. 280-313.

Jusqu'à ces derniers temps, les auteurs russes ne semblaient manifester aucun intérêt pour les découvertes de Qumrâm. Ce n'est que tout récemment que deux études ont paru en U.R.S.S. à ce sujet, l'une et l'autre ayant le

caractère d'une introduction aux nouveaux problèmes que soulèvent ces découvertes.

A. P. Každan présente la question plutôt sous la forme d'un article de vulgarisation. Il incline de préférence vers la thèse de l'origine essénienne des manuscrits. Cependant, pour lui, le Maître de Justice persécuté par "des sacrificateurs impies" (au pluriel!) ne correspond pas à un personnage historique réel, ce ne serait qu' "une figure légendaire, mythique qui s'est formée chez les Esséniens-dualistes". D'après l'auteur, cette idée du Maître de Justice serait empruntée par les premiers chrétiens aux Esséniens, mais il combat les affirmations de Renan et de Dupont-Sommer sur l'origine et sur le développement initial du christianisme ainsi que sur ses liens avec l'essénisme. Pour Každan, seules les conditions sociales et économiques décident des phénomènes religieux. Or ces conditions étaient différentes dans les deux cas, de même que l'importance des territoires où les évènements se déroulaient (la petite Palestine en ce qui concerne l'essénisme, et le grand Empire romain pour le christianisme). Selon l'auteur: "les Esséniens n'appelaient pas ouvertement à la lutte pour la transformation du monde", ce qui, au contraire, était le cas pour le christianisme.

Tendant à tout expliquer par les phénomènes sociaux et économiques, Každan arrive à la constatation que "bien que les classes pauvres fussent admises à faire partie de la Communauté de la Nouvelle Alliance, le rôle dirigeant était réservé aux classes aisées, possédant leurs esclaves personnels et étant intéressées à conserver une stricte hiérarchie". Mais en même temps l'auteur reconnaît dans la doctrine de la Communauté, l'importance de la chasteté, de l'amour du prochain, de l'humilité, de la pauvreté, du "devoir pour chacun de ceux qui entre dans la communauté de renoncer aux biens personnels", et "une tendance à l'égalité primitive qui se manifestait surtout d'une manière très nette dans les repas pris en commun".

Il semble que l'auteur ait commis certaines inexactitudes dans les résumés qu'il donne des découvertes et des études des textes, en écrivant par exemple: "Parmi les documents découverts à Khirbet Mird se trouvent des papyrus nabatéens . . .".

L'autre article, celui de Starkova, ne sort pas du cadre strictement objectif; l'auteur y donne une description des trouvailles, puis des fouilles et des études faites jusqu'ici; il se rallie dans l'ensemble aux thèses soutenues par le Prof. Dupont-Sommer, sans toutefois négliger de rappeler les autres opinions les plus marquantes. Cependant, cet article contient quelques inexactitudes qui sont dues au fait que l'auteur a accordé un crédit sans réserve à certaines études discutables concernant les trouvailles faites dans la région de la Mer Morte pendant le cours des siècles s'étendant du IIIe au IXe.

Ceci dit, ajoutons que l'excellente étude de Starkova permettra aux lecteurs russes d'aborder avec plus de facilité ces problèmes tout-à-fait nouveaux; nous espérons qu'elle sera profitable et qu'aux travaux où sont déjà engagés des savants de toutes les nationalités, prendront part également les auteurs russes. Bien que ces derniers n'aient pas à leur disposition les documents originaux de la Mer Morte, ils sont cependant

en état de contribuer d'une manière très efficace à la solution des problèmes que soulèvent ces manuscrits. Ils disposent en effet d'une documentation exceptionnellement importante et peu dépouillée encore, comme c'est le cas pour les collections de Firkowicz.

Cette documentation peut permettre de faire la lumière sur certains problèmes que soulèvent ces nouvelles découvertes. Ainsi, par exemple, en 1898, le Prof. D. Chwolson a propose pour le concours de la Faculte des Langues Orientales de l'Université de St-Pétersbourg, le sujet suivant: "Prouver, en se basant sur les documents, la parenté des lois matrimoniales chrétiennes avec celles des karaïtes, et expliquer les causes de cette parente". (D. Chwolson, *Das letzte Passamahl Christi*, 2ème éd., Leipzig, 1908, p. 176-177, n. 3; cf. également *REJ*, vol. LVIII, 1909, p. 143). Un élève de Chwolson, J. Markon, a remporté le prix en utilisant pour son travail les manuscrits rassemblés par Firkowicz. (Nous croyons que ce travail n'a pas été publié). Il ressort de cette étude que les chrétiens, aussi bien que les karaïtes, ont conservé l'ancienne législation saducéenne (comme l'appelle Chwolson et qui, d'après la terminologie actuelle, serait plus justement appelée saducite). Puis, aux Ier et IIème siècles, cette législation fut rendue plus libérale, et c'est sous cette forme moins rigide qu'on la retrouve dans le Talmud.

Nous devons maintenant insister sur la nécessité du dépouillement aussi rapide que possible des collections de Firkowicz (on ignore actuellement où en est la préparation de leur catalogue, annoncé récemment). Les restes des collections de la Bibliothèque Nationale Karaïte (*Karay Bitikligi*) à Eupatoria qui, semble-t-il, se trouvent actuellement au Musée Asiatique à Leningrad, contiennent également une documentation encore moins connue des savants. Bien que numériquement moins importants, ils rappellent par leur contenu les collections de Firkowicz [1]). C'est parmi les manuscrits de la Bibliothèque à Eupatoria que M. N. Sokolov [2]) a retrouvé l'ouvrage d'Anan. D'autres recueils (par exemple: collection de D. Chwolson, celle de D. Günzberg, etc.) réservent sans doute, également bien des surprises.

Exprimons donc à Starkova et à ses collègues le souhait qu'ils ne tardent pas, grâce à leur travail, à mettre les savants à même de puiser dans ces immenses richesses qui attendent leur utilisation depuis un siècle.

Paris S. Szyszman

---

[1]) I. Kračkovskij, *Otčet o komandirovke v Krym letom 1924 goda* (Compte rendu de la mission en Crimée, pendant l'été 1924), dans *Izvestija Rossijskoj Akademii Nauk*, VIe série, tome XVIII, Leningrad, 1924, p. 652, 666. Cf. également: *Otčet o dejatel'nosti Akademii Nauk SSSR za 1926 god* (Compte rendu des activités de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. en 1926), Leningrad, 1927, p. 144-145; V. A. Gordlevskij, *Leksika karaimskogo perevoda Biblii* (Lexique de la traduction karaïte de la Bible), dans *Doklady Akademii Nauk SSSR*, série B, N° 5, Leningrad, 1928, p. 87-91.

[2]) *Fragment „Knigi Zakonov" Anana ha-Nasi* (Un fragment du „Livre des Préceptes" d'Anan ha-Nasi), dans *Izvestija Akademii Nauk SSSR*, VIIe série, Classe des humanités, Leningrad, 1928, p. 243-253.

Septuaginta: *id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX Interpretes*. Edidit Alfred Rahlfs. Editio quinta. — Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart. Pp. 1184 & 943. Price DM 33.50.

The Septuagint Version of the Greek Old Testament with an English translation and with various readings and critical notes. — Samuel Bagster & Sons, Ltd., London, or Harper & Brothers, New York. Pp. 1134. Price 35 s.

In the course of his work on the monumental Göttingen Septuagint, Professor Alfred Rahlfs was approached by friends to prepare a less voluminous edition of the Greek Old Testament on lines similar to those on which Nestle's New Testament had been produced. It was felt that a 'small' edition would serve the needs of many readers and at the same time keep the cost of purchasing this work at a price accessible to students and members of the clergy who were not in a position to acquire the large edition of the Greek Old Testament published for the Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen by Messrs. Vandenhoeck & Ruprecht. Whilst the aim of the *Grosse Septuaginta* was to include *all* readings, from codices and from quotations in patristic writings, the smaller edition here reviewed confines itself to a critical digestion of the three main manuscripts: Codex Vaticanus, Codex Sinaiticus and Codex Alexandrinus. It was, nevertheless, an immense advantage to have entrusted the edition of this work to Rahlfs who from his superior knowledge of other material was able to draw, wherever advisable, on such sources. About a dozen *majuscle* codices have been considered for this work beside the three main manuscripts, amongst them Codex Marchalianus (Q) and, for the twelve Minor Prophets as well as for Deuteronomy and Josua, the Freer Manuscript (W), and four of the more important *minuscles*.

The limitation, in surveying the textual attestation, to the chief witnesses of the Greek text of the Old Testament does not affect the critical character of the present edition. Apart from collating readings from the manuscripts that are at the basis of the 'Stuttgart Septuaginta', Rahlfs considered other editions both of the Septuagint as a whole as of some of its particular books. His text contains the entire Greek Canon and, in addition, the third and fourth book of Maccabees, the Psalms of Solomon and the ᾠδαί found in Codex Alexandrinus and Turicensis which, though for the most part consisting of hymns that are known from various parts of the Bible, occasionally present variant readings—possibly adaptations for liturgical purposes. The text is thus more complete than in many of the older editions of the Septuagint.

The critical apparatus is concise. One of its valuable features lies in the fact that Rahlfs acquaints readers with the characteristics of Origen's recension, Lucian's recension, and the recension found in the Catena in XVI Prophetas.

Unless one is concerned with a detailed study of particular septuagintal problems, the present edition will meet the needs of all who require a critical edition of the Old Testament in Greek ,whether it be in connection with questions as to the development of its Text itself or in connection with linguistic problems of the New Testament. By making this edition

available at a comparatively low price, the Privilegierte Württembergische Bibelanstalt has earned the gratitude of a wide circle of students.

An edition, based on Codex Vaticanus, of the Old Testament, with LEE-BRENTON's English translation of 1844 side by side with the Greek text, will be appreciated in particular by undergraduate students who may find the parallel arrangement of the text in Greek and English of help in their studies. The Old Testament scholar who might be better versed in Hebrew than in Greek and who nevertheless wishes to consider readings of the Greek Version will also be assisted in his task by consulting the edition published by Messrs. Bagster (for Europe) or Messrs. Harper (for the Western Hemisphere). LEE-BRENTON's translation follows the 'Septuagint' wording precisely, *i.e.* without contamination with the Authorized Version's rendering of the Masoretic Text. The strange claims that accompanied the re-edition of Charles THOMSON's translation of parts of the Greek Old Testament (see *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 7, 1955, p. 364; *Biblica*, vol. 37, 1956, p. 497-500) may have obscured the fact that another—and more reliable—translation of the Old Testament in Greek was continuously available from the original publishers of Sir Launcelot Charles LEE-BRENTON's 'Septuagint Version'. Presented with less clamour and more scholarly seriousness, this translation is more accurate than THOMSON's, and it follows the textual arrangement in exact accordance with the Greek. This is, of course, of special importance particularly for those who look for the English text because of their being less well versed in Greek than in Hebrew; a *Zwittertext* of a translation can only be misleading.

The Vatican Codex that lies at the basis of LEE-BRENTON's translation (four pages of an appendix contain an English translation of certain passages in the rendering of Codex Alexandrinus where the latter differs from the Vaticanus) gives in many parts a fairly late form of the Greek Old Testament Text. For more detailed study it will therefore be necessary to compare the Greek column in this edition with RAHLFS' (or now ZIEGLER's) or BROOKE-MCLEAN's editions. This does not diminish the value of the English translation for beginners. There is no translation of a modern critical edition of the 'Septuagint'.

The outward appearance of both editions, that of the Württemberg Bible Society and that of Messrs. Bagster, is pleasant and the printing in both cases careful.

London Paul WINTER

NOTA BENE

The third international congress for the study of the Old Testament will be held from Monday, 31 August, to Saturday, 5 September, 1959, at Oxford.

Applications for membership and all other correspondence should be addressed to: Miss E. A. LIVINGSTONE (The Secretary of the Congress), The Priory House, Christ Church, OXFORD, England.

BOOK LIST [1])

Dictionnaire de la Bible. Supplément. Éd. H. Cazelles. Fasc. xxx Mythes-Nöldeke. Paris, Letouzey 1958.

Encyclopaedia biblica (Hebrew). Tom. III חבב-יתת. Ed. B. Mazar, N. H. Tur Sinai, S. Yeivin. 29 p. + 964 col. Jerusalem Isr., Bialik Inst. 1958.

Jaarbericht Ex Oriente Lux. N° 15. 248 p. + 12 plates. Leiden 1958. Contributors a.o. A. de Buck, J. Hoftijzer, G. Janssens, J. J. Koopmans, F. M. Th. de Liagre Böhl.

M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls.* With translations of recent discoveries. ix + 434 p. The Viking Press, New York. Price $ 6.50.

J. Carmignac, *La règle de la guerre.* Texte, traduction, comment. xx + 288 p. Paris, Letouzey, 1958. Prix 2500 fr.

F. M. Cross Jr., *The ancient library of Qumran and modern biblical studies*, xvii + 196 p. Doubleday & Comp., Garden City, New York 1958. Price $ 4.50.

J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme.* Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, Vol. 1. 457 p. Tournai (Belg.) 1958.

A. M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture.* Lectio divina 20. 202 p. Paris 1958.

M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte* 1. Texte et Index 232 p.; 2. Cartes (18). Paris 1958. Prix: 1.200 fr.

B. Gemser, *Vragen rondom de patriarchenreligie.* Rede. 30 p. Groningen 1958.

J. Ph. Hyatt, *Jeremiah, prophet of courage and hope.* 128 p. New York / Nashville 1958. Price $ 2.—.

J. B. Pritchard, *The excavations at Herodian Jericho*, 1951. With contributions by S. E. Johnson and G. C. Miles. AASOR, Vol. 32-33. xiii + 58 p., 66 plates. New Haven 1958. Price $ 7.50.

Ph. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, Suppl. to V.T. Vol. VI, xvi + 282 p. Leiden 1958. Price Dutch fl. 28.— (For subscribers of V.T. fl. 22.—).

O. Tufnell, *Lachish IV (Tell ed-Duweir) The Bronze Age.* With contributions by D. F. W. Baden-Powell, D. M. A. Bate, J. Cerný, D. Diringer, M. Giles, H. Helbaek, B. S. J. Iserlin, M. A. Murray, B. Parker, É. Porada, F. C. Thompson, E. Todd, J. Waechter. 2 Vol. 360 p. Illustr., Oxford U.P., London 1958. Price £ 8.8 s. net.

J. D. W. Watts, *Vision and Prophecy in the Book of Amos*, viii + 89 pp. Leiden 1958. Price Dutch fl. 9.—.

---

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

PACIFIC SCHOOL

NEUJAHRS- UND VERSOEHNUNGS-FEST IN DEN BIBLISCHEN QUELLEN

VON

ELIAS AUERBACH

Haifa

1) DAS NEUJAHRS-FEST

Der alt-israelitische Kalender kennt kein Neujahrs-Fest. Was über ein Neujahrs-Fest der älteren Zeit geschrieben worden ist, entspringt durchaus der Phantasie und hat keinen Rückhalt in den Quellen. Der Begriff „Neujahr" wird nirgends erwähnt.

Das neue Jahr beginnt im Herbst, und zwar *nach* dem Fest der Lese (Ex xxiii 16), also (da es ein Mondjahr war) am folgenden Neumond, dem ersten būl, im späteren „babylonischen" Kalender ḥešwan genannt. (s. AUERBACH „Die babylonische Datierung im Pentateuch". *V.T.* 1952, H. 4).

Die ersten Stellen, an denen der Jahres-Anfang gekennzeichnet wird, sind spät und wohl ungefähr gleichzeitig: Ex xii 2 (P) und Ez xl 1 (572).

Ex xii 2 lautet: „Dieser Monat (sei) euch das Haupt der Monate, erster (sei) er euch für die Monate des Jahres". Das klingt wie eine ausdrückliche und feierliche Verordnung, dass der kürzlich (604) [1]) in Juda eingeführte babylonische Staats-Kalender nun auch für die religiösen Vorschriften verbindlich sein soll. Wie aus dem folgenden ohne weiteres klar ist, ist dieser 1. Monat der bisherige Monat 'abib, nunmehr nisan. Das „Neujahr" müsste demnach der 1. nisan sein.

Ezechiel datiert xl 1 seine Vision „am ro's haššanah"; da er aber fortfährt „am 10. des Monats", heisst das nicht „am Neujahrstag" sondern „zu Anfang des Jahres".

Hier muss davor gewarnt werden, die Texte mit den *uns* selbstverständlichen Voraussetzungen zu lesen [2]), sondern wir haben sie

[1]) Wir können jetzt nach der neu gefundenen Chronik Wiseman dieses Datum der Unterwerfung Judas unter Babel unbedenklich als Zeitpunkt der Einführung des babylonischen Kalenders in Juda annehmen.

[2]) Ein schönes Beispiel dafür liefert R. H. PFEIFFER in seiner *Introduction to the O.T.* (1948). Dort findet sich S. 240 die erstaunliche Angabe von einem „New

stricto sensu zu erfassen. *An beiden Stellen steht nichts von einem Neujahrs-Fest.*

Lev xxiii 24 bringt die Vorschrift des PK: „Im 7. Monat, am 1. des Monats, sei euch ein šabbaton, Andenken des Posaunenschalls, heilige Versammlung. Irgendeine Werkarbeit sollt ihr nicht tun . . ." *Kein Wort von einem Neujahrs-Fest*! Aber nicht nur dem Durchschnitts-Leser, sondern auch dem gelehrten Leser ist es in der Regel selbstverständlich, dass hier die Rede ist von dem Fest, das die *heutigen* Juden als Neujahrs-Fest feiern. — Wie die Dinge wirklich liegen, werden wir bald sehen.

Eine andere Stelle, in der man die Erwähnung eines Neujahrs-Festes finden wollte [1]), ist Ez xlv 18-20. Was aber steht dort? Der Prophet befiehlt, dass der Priester ein Stieropfer zur Entsühnung des neu-errichteten Heiligtums (das Ez. als Vision sieht) darbringen soll „in ersten (Monat) am ersten des Monats". *Kein Wort von einem Neujahrs-Fest*! Ausserdem ist dieses Datum der 1. nisan, und an diesem Datum wurde *nie* in Israel ein Neujahrs-Fest gefeiert, sondern stets, seit es ein solches gibt, am 1. tišrē [2]). — Wir sehen statt dessen, dass gar kein Grund zu der Meinung besteht, Ezechiel habe überhaupt bereits von einem Neujahrs-Fest gewusst.

Dass das Neujahrs-Fest in den beiden älteren Fest-Kalendern (BB und Dt) nicht vorkommt, ist seit langem beachtet worden. Aber auch in der Fest-Liste des PK (Lev xxiii 24-25) steht nichts von einem Neujahrs-Fest, wie wir oben sahen. Das Fest am 1. Tag des 7. Monats heisst hier „šabbaton, Andenken des Posaunenschalls, heilige Versammlung". Kein Wort spricht hier von einem Neujahrs-Fest. Die *einzige* Beziehung zum späteren Neujahrs-Fest ist, dass die späteren Juden dieses, mit Num. xxix 1, jom t^{e}ru'a, „Tag des Posaunenschalls", nennen. Die Bezeichnung des Festes mit diesem Namen kommt nur in Num xxix 1 vor; aber auch hier ist mit keinem Wort die Rede von einem Neujahrs-Fest.

Year Festival" aus Lev. xxiii 23-25; und die noch erstaunlichere, dass angeblich Ez xlv 18-25 ein Opfer vorschreibt „on both New Year's days (March 21, September 21)"; also gleich *zwei* Neujahrs-Festtage, und dazu genau an 21. III. und 21, IX. (!). — Was dort wirklich steht, s. oben im Text alsbald.

[1]) R. H. Pfeiffer, s. vor. Anm.

[2]) Und was ist mit dem 2. Neujahrstag an 21. IX. (s. Anm. 2)? Im MT von Ez xlv 20 steht: „und ebenso am 7. im Monat" (natürlich im 1. Monat, denn es geht weiter v. 21: im *ersten*, am 14, des Monats" usw.). Statt dessen hat Pfeiffer, mit LXX, gelesen: „und ebenso tue im siebenten Monat". Zweifellos hat der MT Recht. Das ist die ganze Basis für ein „2. Neujahrsfest" im Herbst! — Und warum grade am 21. IX.? Die Tag- und Nachtgleiche ist am 23. IX.

Die gewöhnliche Benennung des Festes ist *heute* „ro'š haššanah, „Anfang des Jahres". Woher stammt diese Benennung? *In der Bibel sucht man sie vergebens.* Der Ausdruck kommt überhaupt nur einmal vor, Ez xl 1, als Datierung der Tempelbau-Vision, und hier bedeutet er *sicher nicht* den Neujahrstag, sondern „zu Anfang des Jahres", denn die Vision ist im gleichen Verse auf den 10. des Monats datiert [1]).

Wir haben also den sehr auffälligen Befund, dass das zweithöchste Fest des späteren Judentums, *das Neujahrs-Fest, als solches in der Bibel überhaupt nicht vorkommt, und dass auch sein Name nicht erwähnt wird.*

Gibt es irgendwo eine geschichtliche Notiz, aus der hervorgeht, dass am ersten Tag des 7. Monats ein Fest gefeiert worden ist? Es könnte nur ein junges Fest sein, sonst wäre es in den älteren Fest-Kalendern, bis 622, erwähnt. Eine solche Instanz gibt es in der Tat, aber nur im negativen Sinne.

In den Memoiren des Nehemia findet sich die bekannte Erzählung von der Verlesung des Gesetzbuches (Neh viii). Diese findet am ersten des 7. Monats statt, an dem Tage, den wir suchen. Merkwürdig (wenn ein hohes Fest an diesem Tage wäre) ist schon, dass auf diesen Tag eine Volksversammlung berufen wird. Noch merkwürdiger aber ist, dass das hohe Fest mit keinem Wort erwähnt ist. Im Gegenteil: es ist dadurch ausgeschlossen, dass die Priester und Leviten, die an diesem Tage beim Opferdienst voll beschäftigt sein müssten, den ganzen Vormittag frei zur Verfügung stehen, um dem Volk das Gehörte fortlaufend zu erläutern. Hier gilt das argumentum e silentio.

Hier scheint mir der klare Beweis vorzuliegen, dass noch zu dieser Zeit (445) am 1. tišrē *kein Neujahrs-Fest gefeiert wurde.* Aber auch noch kein jōm t^{e}ru'a (Num xxix 1), denn das eben Gesagte gilt auch hier.

Was soll überhaupt die Bezeichnung „Andenken an den Posaunenschall" oder „Tag des Posaunenschalls" bedeuten? Das ist weder ein Naturfest noch die historisch-religiöse Begründung für ein Fest, wie etwa der Auszug aus Ägypten. An welchen Posaunenschall soll erinnert werden?

Vielleicht darf hier eine Vermutung geäussert werden, da eine andere und bessere Erkärung nicht vorliegt. Wir hören bei Nehemia von einer grossen Freudenfeier nach der Vollendung des Mauer-

[1]) Merkwürdiger Weise versucht WELLHAUSEN (*Prol.*, 5. Aufl., S. 108 Anm.), zu erweisen, dass der Jahres-Anfang am 10. des 1. Monats war. Lucus a non lucendo.

baus [1]). Der Mauerbau war am 25. elul 445 beendet (vi 15), also fünf Tage vor der Volksversammlung und Gesetzes-Verlesung. In diese Tage fällt die Feier mit dem grossen Umzug auf der Mauer, wahrscheinlich auf den Tag vor den 1. tišrē. Bei diesem Umzug werden unter den Musik-Instrumenten auch Trompeten genannt (xii 35), und am Schluss (xii 43) wird besonders festgestellt: „und man hörte die Freude Jerusalems bis in die Ferne".

Vielleicht haben wir hier das Ereignis vor uns („Sitz im Leben"), das durch ein Fest verewigt wurde „zum Andenken des Posaunenschalls" [2]). Die Einfügung dieser Fest-Vorschrift in Lev xxiii und Num xxix muss ja jedenfalls später sein als 445, da bis zu diesem Jahr von einem solchen Fest keine Spur zu finden ist. Aber nach unserer Meinung war es zunächst *kein Neujahrs-Fest.*

Warum aber wurde — noch etwas später — das Neujahrsfest auf diesen unmöglichen Termin des ersten tišrē gelegt?

Dieser Termin passt weder zum alten noch zum neuen (babylonischen) Calender: zum alten nicht, weil dort das neue Jahr *nach* dem Herbstfest, also an folgenden Neumond, den 1. būl (später ḥešwan) begann, keinesfalls an 1. tišrē; zum neuen Calender gewiss nicht, da ja der erste Monat (nisan) im Frühling lag, und man nicht ein „Neujahr" mitten im Jahr feiern kann — wenn nicht besondere Gründe dafür vorlagen.

Aber solche Gründe lagen vor. Im alten Israel, bis zum Exil, *gab es kein Neujahrsfest.* Auch nach der Einführung des babylonischen Calenders (604) lag zunächst kein Bedürfnis — und keine Möglichkeit — zu einem Neujahrsfest am 1. nisan vor, denn dieser *Neumond des nisan war durch das pessaḥ-Fest besetzt* (s. m., Arb. „Die Feste im alten Israel". *V.T.* 1958, H.1).

Aber das Exil schuf eine neue Lage. In Babylon fanden die Juden am 1. nisan das höchste heidnische Fest des Jahres vor, das babylonische Neujahrsfest. Das veranlasste sie (s. *loc. cit*), ihr pessaḥ-Fest aus Scheu vor einem gemeinsamen Festtag mit den Heiden auf den 15. nisan zu verlegen. Ganz gewiss konnten sie nicht den Wunsch haben, ein jüdisches Neujahrs-Fest eigens für diesen Tag zu schaffen. So blieben die Juden weiter *bis zur Zeit Nehemias ohne Neujahrs-Fest.*

Aber das babylonische Neujahrsfest blieb eine religiöse Störung

[1]) Der Bericht darüber, der etwa nach Neh. vi 15 gehört, ist durch Ungeschick der Redaction weit abgedrängt und findet sich in xii 27-43.

[2]) Genau wie die Wieder-Einweihung des Tempels in der Maccabäer-Zeit durch das Ḥanukkah-Fest.

für die Juden, weil es die Assimilation an das Heidentum förderte [1]). So machte sich, wohl in der Zeit kurz nach Nehemia, für die Festordner der PK-Richtung das Bedürfnis geltend, ein *jüdisches* Neujahrsfest als Gegengewicht gegen das heidnische zu schaffen. Sie gingen dabei radikal vor, indem sie das Fest von dem heidnischen um ein volles Halbjahr entfernten. Denn hier, am ersten Tišrē, bot sich ihnen ein freier Feiertag, der „Tag des Posaunenschalls". Die ursprüngliche Veranlassung für ihn, die Vollendung der Mauer, war bald vergessen oder konnte vergessen gemacht werden. Um dem neuen Fest Autorität zu schaffen, wurde es nach und nach mit immer grösserem Ritual und religiösen Assoziationen ausgestattet (Tag der Welt-Schöpfung, des End-Gerichts, der jährlichen Entscheidung über Tod und Leben etc.).

So wurde — vielleicht — der Tag des „Andenkens des Posaunenschalls" zum Neujahrsfest und der „jom t^{e}ru'a" zum Tag der „Posaune des Gerichts".

Für die Diskrepanz der beiden Rechnungen — der Monate von 1. nisan an, der Jahre vom 1. tišrē an — werden bis heute nur Verlegenheits-Gründe angeführt. Die Behauptung, dass es immer ein „heiliges" und ein „bürgerliches" Jahr gegeben hat (J. KAUFMANN), ist einfach willkürlich und eine späte Fiktion; zumal das „bürgerliche" Jahr mit dem *heiligen* Neujahrsfest beginnt, das „heilige" Jahr dagegen mit dem ersten *bürgerlichen* Monat, dem nisan.

Unser Ergebnis ist demnach: Es hat in der biblischen Zeit, so weit wie unsere Quellen reichen, *ein Neujahrs-Fest bei den Juden nicht gegeben.*

2) DAS VERSÖHNUNGS-FEST

Allein schon der Gedanke des Versöhnungs-Tages — Bekenntnis der Schuld, Umkehr, Versöhnung mit der Gottheit — zeigt, dass dieser Festtag erst einer späten Entwicklung, der Zeit der „persönlichen Religion", angehören kann. Er kommt in der Tat in den älteren Festkalendern bis 622 nicht vor. Auch in älterer Zeit wird zuweilen ein Fast- und Busstag ausgerufen, aber nur einmalig und aus besonderer Veranlassung (1 R xxi 9; Jer xxxvi 9). — Es soll hier der Versuch gemacht werden, Zeit und Umstände der Einführung dieses Festes näher zu umgrenzen.

Wenn wir die oben wegen des Neujahrs-Festes herangezogene

[1]) Das Verhältnis wird etwa ähnlich gewesen sein, wie es heute zwischen dem jüdischen Sabbat und dem christlichen Sonntag ist. Das Judentum wehrt sich, in wachsendem Masse vergebens, gegen den übermächtigen Einfluss des Feiertags in der umgebenden Bevölkerung.

Erzählung Neh viii nochmals durchmustern, so gibt sie uns auch über den Versöhnungstag wichtige Auskunft. Bei der Gesetzes-Verlesung am 2. tišrē kommt man an die Vorschrift Lev xxiii 42 über den Bau von Laubhütten (denn diese steht *nur* an dieser Stelle). Das Volk beschafft sich das Material für die Hütten und beginnt an 15. tišrē die Festfeier.

Warum stiess man nicht auch auf die Vorschrift zur Feier des Versöhnungstages und feierte ihn? Hier ist mit keinem Wort erwähnt, dass die Vorbereitungen zum Laubhüttenfest durch einen hohen Festtag am 10. tišrē unterbrochen werden mussten. So vorsichtig man im allgemeinen ein argumentum e silentio gebrauchen muss, hier *konnte* eine Erwähnung des Tages kaum unterlassen werden.

Noch überzeugender spricht die Tatsache, dass unmittelbar nach dem Laubhüttenfest, am 24. tišrē 445, als Rahmen für die Verpflichtung auf das neue Gesetzbuch ein Fasttag mit Sündenbekenntnis (Neh ix 1-2) eingesetzt wird. Das ist eine Gelegenheit, die ganz und gar dem Wesen des „Versöhnungs-Tages" entspricht. Warum wählte man dafür nicht einfach das Versöhnungs-Fest vom 10. tišrē? *Offenbar, weil es noch nicht existierte.*

Die Dinge liegen also ganz ebenso wie bein Neujahrs-Fest. Auch der jōm hak-kippurim bestand im Jahre 445 noch nicht. Da aber die Vorschrift über ihn heute inmitten der übrigen Festgesetze in Lev xxiii steht, müssten wir annehmen, dass diese Vorschrift eine noch etwas später eingefügte „Novelle" zum Festgesetz ist. Gibt es dafür Zeichen?

Eine solche „Novelle" war beim Gesetz des Laubhüttenfestes (s. m. Arb. *V.T.* 1958, H. 1) an ihrer Stelle ausserhalb der übrigen Festgesetze zu erkennen. Eingeführt wird sie dort (Lev xxiii 39) durch die sonderbare Partikel „jedoch" (אך), die vielleicht nur eben eine Partikel der Einführung ist. *Ebendieselbe Partikel findet sich nun auch bei der Einführung des Versöhnungs-Tages* Lev xxiii 27, und hier ist sie für den Context gar nicht am Platz.

In der Opfer-Vorschrift für diesen Tag, Num xxix 11, ist ein besonderes Sühnopfer (ḥatt'at) erwähnt, dessen eigenartiges Ritual — die Entsendung eines „Sündenbocks" in die Wüste — auch Josephus ausführlich beschreibt (Ant. III, 10, 3). Dieses Ritual stammt aus Lev xvi.

Dort aber steht es in keiner organischen Verbindung mit einem Fest, und auch nicht mit dem besonderen Anlass, an den es angeschlossen ist. Es ist ein erratischer Block aus der Traditionsmasse, die Reminiszenz eines urtümlichen Ritus aus verschollener magischer

Zeit. Der Empfänger des Sündenbocks ist ein Wüsten-Dämon ʿAz'az'el, von dem wir nur aus dieser Stelle etwas hören, der aber doch wohl auch sonst eine Rolle gespielt haben muss, da er hier ohne Erläuterung als allgemein bekannt vorausgesetzt wird [1]). — Erst nach dem Schluss der ganzen Ritual-Vorschrift (Lev xvi 29-34) und ohne jeden innern Zusammenhang mit ihr wird dann, offenbar von späterer Hand, dieses Ritual mit genauer (babylonischer!) Datierung zur jährlichen Wiederholung am 10. tišrē und verbunden mit Fasten befohlen.

Wenn wir nach dem „Sitz im Leben" des Versöhnungs-Tages fragen, also nach der realen Veranlassung, die ihn ins Leben rief, so lässt sich diese Frage nur mit grosser Zurückhaltung beantworten. Eine Vermutung mag hier geäussert werden.

Ein solcher Sündenbekenntnis-Tag begegnet uns zum ersten Mal in der erwähnten Erzählung Nehemias, als einmalige Einrichtung. Der Eindruck auf die Zeitgenossen war sehr tief, denn er führte zu der Verpflichtung auf das Gesetz. Es wäre zu verstehen, dass diese religiöse Erschütterung zu einem dauernden Bestandteil des religiösen Lebens gemacht und alljährlich wiedererweckt wurde.

Nach dieser Vorstellung würde die Entstehung des Versöhnungs-Festes der des Neujahrs-Festes vollkommen entsprechen. Bei diesem wird aus dem geschichtlichen „Tag des Posaunenschalls" das Neujahrs-Fest, bei jenem aus dem geschichtlichen Fast- und Busstag das Versöhnungs-Fest.

Auch wenn das richtig ist, bleibt die Frage, warum dann dieser Tag von 24. tišrē auf den 10. verlegt worden ist. Vielleicht, weil man es schwer fand, aus dem fröhlichen Überschwang des Herbstfestes zur ernsten Sammlung des Bekenntnistages zurückzufinden; während umgekehrt das Gefühl der Befreiung durch innere Läuterung leichter in unbeschwerte Fröhlichkeit überging.

Die beiden höchsten Feste des späteren Judentums gehen also auf die nachexilische Epoche zurück. Damit bestätigt sich, wie auch auf anderen Gebieten, die enorme Bedeutung diese Zeitalters für die Permanenz-Form des Judentums.

[1]) Es ist religions-psychologisch von hohen Interesse, dass genau wie beim Versöhnungstag auch beim Pessahfest sich uralte magische Riten durch das Opferritual in ein sonst stark durchgeistigtes Stadium der Religion hinübergerettet haben. Dort ist es das Fernhalten des „Verderbers" (Ex. xii 24) durch Besprengen der Pfosten und Schwellen mit Blut. In beiden Fällen handelt es sich um Dämonen einer prämonotheistischen Religions-Stufe. Solche Spuren werden am ehesten im Opferritual erhalten, das selbst Rest des magischen Zeitalters ist.

LES TEXTES DIVERS DU LIVRE DE JUDITH

A PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT

PAR

A. M. DUBARLE
Le Saulchoir (France)

Y. M. Grintz vient de publier un commentaire sur Judith, qui représente une contribution importante à l'étude de ce livre. L'auteur, qui travaille à son sujet depuis 1940, avait déjà publié en 1947 quelques résultats de ses recherches [1]). Il offre maintenant au public un exposé plus détaillé de ses arguments et de ses conclusions, ainsi qu'une traduction du texte grec en hébreu ancien, accompagnée d'un copieux commentaire [2]). Un premier appendice apporte différents compléments sur quelques versets. Le troisième appendice (pp. 196-208) traite des textes différents du texte grec: Vulgate; textes hébreux longs, parallèles à la Vulgate; midrashs courts; version syriaque. Des tables, une bibliographie et des cartes complètent le volume.

Le but premier des efforts de l'auteur avait été de prouver l'origine prémaccabéenne du livre. On sait, en effet, que si TG et Vg. [3])

---

[1]) Y. M. Grintz, „Les cités de Nabhrakhta" (en hébreu), dans *Sion* XII, 1947, pp. 1-16.

[2]) Y. M. Grintz, *Sefer Yehudith* (The Book of Judith). A Reconstruction of the Original Hebrew Text with Introduction, Commentary, Appendices and Indices. The Bialik Institute, Jerusalem, 1957. XII-252 pp., 15 × 23 cm. — יהושע מ. גרינץ סֵפֶר יְהוּדִית, תחוורת הנוסח המקורי בצירוף מבוא, פירושים ומפתחות. Techniquement il est fort regrettable que les noms d'auteurs ne reçoivent jamais l'équivalence entre leur orthographe originale et leur transcription hébraïque. Il aurait été pourtant assez simple, après avoir nommé un auteur dans le texte en caractères hébraïques de reprendre son nom en caractères latins dans la note afférente, où est cité l'ouvrage. La table des noms propres aurait rendu bien plus de services en ajoutant entre parenthèses l'orthographe originale. Le lecteur non entrainé se trouve trop souvent devant des devinettes. Ce qui en pâtit c'est l'attention disponible pour le sujet lui-même. La coopération intellectuelle internationale aurait gagné à un petit détail, infime après les difficultés typographiques surmontées pour l'impression de ce livre.

[3]) Voici les abréviations utilisées au cours de cet article:
TM = Texte massorétique.
TG = Texte grec de Judith.
LXX = Version des Septante, à l'exception de TG.

désignent Nabuchodonosor, roi d'Assur, comme le souverain qui a envoyé ses armées contre Israël peu de temps après le retour de la captivité, des récits notablement plus courts de la littérature juive placent l'action pendant la période grecque, font de Jérusalem la ville assiégée et mettent parfois un lien entre le haut-fait de Judith et un autre fait relatif à la famille des Hasmonéens. Bon nombre d'auteurs modernes admettent que la tradition juive a conservé plus fidèlement que les formes longues du texte, connues par les versions, la teneur originelle des événements. Selon Y. M. Grintz, au contraire, le livre a été composé durant la période perse, la seule correspondant à la situation sociale, juridique, historique et géographique supposée par les détails du récit.

Les premiers chapitres de l'introduction s'efforcent de l'établir solidement. Par exemple, les dîmes sont envoyées à Jérusalem (cf. 11, 13), ce qui n'était plus le cas aux temps maccabéens. Les noms de personnes et de lieux, la structure des armées, les titres royaux,

---

L = Vetus Latina, ou version latine dérivée des LXX.
Vg. = Vulgate.
TH = Textes hébraïques longs de Judith, parallèles à Vg.
A, B, C, D, E = types divers de TH.

Les éditions utilisées sont les suivantes:

Pour LXX, *The Old Testament in Greek* (Cambridge); III / i: *Esther, Judith, Tobit*, 1940.

Pour L, P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae*, 1743, I, pp. 746-790.

Pour Vg., *Biblia sacra juxta latinam vulgatam Versionem, ad fidem codicum ... edita*. Romae, VIII: *Libri Ezrae Tobiae Judith*, 1950.

L'opuscule peu connu de E. Voigt, *The Latin Versions of Judith*, Leipzig, Drugulin, 1925, 54 pp. (Yale University Dissertations), classe en familles les témoins de TG et L. Il soutient que le Ms. *Corbeiensis* de L a été retouché d'après Vg. Je crois que c'est, au contraire Vg. qui a retenu plus d'une fois les expressions de *Corb.* ou d'un Ms. apparenté.

Etant donné que le présent article n'étudie pas pour elle-même la tradition manuscrite de LXX, L ou Vg., les mentions de variantes ne spécifient pas le témoin du texte. Certaines variantes de L sont empruntées directement à Sabatier et ne sont pas mentionnées dans l'apparat critique de *The O. T. in Greek*. C'est, au contraire, uniquement d'après cet apparat qu'un texte édité après Sabatier est cité avec le sigle L^m.

En raison de la différence des textes, il n'y a pas de correspondance constante dans la numérotation des versets entre TG et Vg. Pour prévenir les confusions les références au TG seront faites uniquement avec des chiffres arabes pour le chapitre comme pour le verset. Les références aux TH seront faites d'après le passage correspondant de Vg. La division en chapitres et versets n'existe évidemment pas dans les manuscrits des TH B et E. Dans les éditions des TH A et C on trouve la division en chapitres, mais la division en versets est incertaine. Le mode de référence adopté ici est le seul pratique.

tout cela ne peut convenir qu'au temps de l'empire perse. Plus exactement encore, la date de composition est à fixer vers 360, à la fin du règne d'Artaxerxès II et lors de la révolte des satrapes. Quant au fait lui-même, il remonte à une révolte du temps de Cambyse et de Darius I. L'auteur de notre livre, déjà notablement éloigné des événements, et dont le but était d'encourager ses lecteurs, a fait appel pour les premiers chapitres à son imagination créatrice et à sa connaissance de la situation contemporaine (p. 17).

Dans une phase ultérieure de son travail, l'auteur, à la suggestion du Dr B. Maisler (aujourd'hui Mazar), s'est proposé de reconstruire le texte original hébraïque du livre. Cela suppose que TG peut-être considéré comme une traduction fidèle. C'est ce qu'un dernier chapitre de l'introduction a pour but d'établir. En effet, la langue de Judith use de tournures syntactiques propres à l'hébreu, mais étrangères au grec ou même à l'araméen. Il y a des expressions étranges qui ne s'expliquent bien qu'au moyen d'une erreur de lecture ou d'interprétation d'un original hébreu. Enfin, il y a des variantes dans les différents témoins de TG qui proviennent de deux lectures ou interprétations d'un même mot hébraïque. Nous pouvons ainsi suivre le travail de réviseurs et remonter avec certitude au terme original. Y. M. Grintz donne de nombreux exemples de ces diverses catégories.

La rétroversion en hébreu est faite après un examen des diverses variantes de TG. Celle qui a le plus de chances de correspondre à un source hébraïque est retenue. Puis l'usage des LXX est considéré attentivement pour choisir le meilleur correspondant au mot grec. Une partie du commentaire (en lettres plus fines) est consacrée à justifier la traduction adoptée par des exemples tirés des livres bibliques, tandis qu'une autre partie du commentaire explique le texte lui-même. Je n'ai noté qu'un mot non biblique: התר dans 11, 14, sans pouvoir assurer que c'est le seul employé.

Ces indications permettent de mesurer l'ampleur et le sérieux du travail présenté par Y. M. Grintz. Il existait déjà des traductions hébraïques du livre de Judith. Il y a des chances qu'elles soient dépassées en valeur par la nouvelle. De meilleurs juges pourront le dire. Ce qui me paraît discutable, c'est le principe même d'une traduction comme moyen d'approche du texte original. L'occasion se présente ainsi de donner un premier aperçu de recherches commencées il y a quelques temps et bien loin encore d'être achevées, qui vont dans un sens bien différent de celui où voudrait nous conduire la publication

recensée plus haut. Ce n'est pas à dire que je n'y aie trouvé aucun profit. Sur certains points elle m'a fourni une documentation plus abondante. Elle m'a obligé à reconsidérer critiquement certaines conclusions.

Deux ordres de considérations empêchent de tenir TG pour un fidèle miroir du texte original. Tout d'abord, plusieurs passages reproduisent le texte des LXX, quand ils s'écartent du TM; il en résulte, en certains cas, une grande probabilité que TG ait remanié librement son modèle. Ce fait prend de l'importance quand on se rappelle la différence existant entre TG et Vg., version exécutée par S. Jérôme d'après un texte araméen, et qui est notablement plus courte que TG et parfois totalement autre dans le détail [1]).

D'autre part, les TH de Judith qui sont parvenus jusqu'à nous (à distinguer des midrashs courts) et qui suivent assez étroitement Vg. contre TG, présentent des signes d'originalité et ne sont pas, contrairement à ce que pense Y. M. Grintz, des retraductions libres de Vg.

Ces deux assertions vont être appuyées bientôt par des arguments positifs. Si elles sont exactes, il en découle une conclusion que l'on peut indiquer sans attendre: TG ne correspond pas toujours en détail à un texte hébraïque original. Il a bien à sa base un tel texte, mais souvent il a librement brodé. La question du texte original n'est pas facile à résoudre, car il faudrait déterminer le rapport mutuel des divers TH. Déduction faite d'un texte dérivé, ceux-ci représentent quatre types, souvent très différents dans le mot à mot, bien qu'étroitement parallèles.

ORIGINALITÉ DU TEXTE GREC

Le texte grec de Judith présente des indices d'originalité. En effet, il se rencontre avec le texte de plusieurs passages bibliques dans la version des LXX, là où celle-ci s'écarte du TM. Evidemment, à l'époque de la composition du livre de Judith ou de sa traduction en

[1]) Dans sa préface, Jérôme caractérise ainsi son travail: „... huic (libro) unam lucubratiunculam dedi, magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens. Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi: sola ea quae intellegentia integra in verbis chaldaeis invenire potui, latinis expressi". Donc traduction rapide, approximative, abrégeant un texte (TG ou plutôt L) très variable suivant les manuscrits. Ce dernier trait suppose que Jérôme n'a pas travaillé uniquement d'après son prototype araméen, qu'il n'était même pas très assûré de comprendre toujours parfaitement. Vg. est donc un compromis entre TG (ou L) et un texte araméen aujourd'hui perdu.

grec, l'auteur de ce travail pouvait avoir sous les yeux un texte biblique différent du TM et plus proche des LXX. Le texte hébraïque primitif de Judith aurait contenu quelques passages imités ou inspirés des livres bibliques, et tout naturellement leur traduction en grec aurait repris les termes déjà utilisés par les LXX. Une telle éventualité n'a rien d'improbable; une ou deux fois elle est même positivement probable. Mais il serait étonnant que le cas se soit reproduit aussi souvent et qu'à chaque fois le traducteur grec ait reproduit les mots mêmes dont s'étaient servis les LXX. L'explication la plus obvie des correspondances qui vont être signalées est que TG est non pas une traduction pure et simple d'un original hébreu, mais une remaniement libre, dont le responsable a utilisé les termes des LXX, avec lesquels il était familier.

1° Dans Jud. 6, 2, Holopherne, irrité par les mises en garde d'Achior, traite celui-ci et ses partisans de mercenaires d'Éphraïm, μισθωτοὶ Ἐφράιμ. Il veut dire sans doute que son contradicteur s'est laissé acheter par les Juifs ou qu'il agit comme s'il l'était. L'expression a causé une certaine gêne aux copistes, qui lui ont parfois substitué celle de „mercenaires d'Ammon", indiquant l'origine et non plus l'allégeance. Ces mots un peu étranges se trouvent dans Is. xxviii 1 et correspondent dans le TM à „ivrognes d'Ephraïm", parfaitement en situation dans le contexte: שכרי אפרים. La confusion du *ś* et du *š* a produit l'erreur des LXX. Il n'y a rien de correspondant dans Vg vi 2.

2°. Le texte de Jud. 8, 16 est une variante de Nom. xxiii 19, d'après les LXX: il y a interversion du verbe des deux stiques et une incertitude notable sur un des verbes dans la tradition manuscrite. Il est inutile de discuter ce dernier point; de toute manière la dépendance est indubitable.

> Dieu n'est pas comme un homme pour être menacé,
> ni comme un fils d'homme pour être sommé.

Le TM porte:

> Dieu n'est pas un homme pour mentir,
> ni un fils d'homme pour se repentir.

Il est clair que le contexte du discours de Judith exige le sens présenté par les LXX pour Nom. xxiii 19 et que le sens du TM ne lui convient nullement, car Judith n'a pas fait précédemment mention d'une promesse divine qui autoriserait un espoir inconditionnel; au contraire, elle a envisagé la possibilité d'une destruction de Béthulie.

Contrairement à la supposition de Y. Grintz dans son commentaire, TG ne peut correspondre à un original hébreu comportant Nom. xxiii 19 selon TM et qu'il aurait mécaniquement rendu par la sentence (de sens différent) trouvée dans les LXX. Ou bien le texte original de Judith correspondait exactement à Nom. xxiii 19 selon le sens des LXX, ou bien il avait un sens apparenté, ou bien tout le passage a été remanié lors de la traduction en grec. C'est cette dernière hypothèse que suggère la grande différence avec Vg. La question sera examinée plus loin en détail.

3°. La prière de Judith (ch. 9) fait divers emprunts au cantique de Moïse (Ex. xv). Leur fréquence exclut qu'il s'agisse d'une simple rencontre fortuite: cheval et cavalier (Ex. xv 1; Jud. 9, 7); envoyer sa colère (Ex. xv 7; Jud. 9, 9); Dieu de mon père (Ex. xv 2; Jud. 9, 12) la montagne, l'habitation (Ex. xv 17) et la colline, la maison (Jud. ix 13). Deux passages présentent une différence entre TM et LXX. Le Seigneur brisant les guerres: συντρίβων πολέμους, au lieu de Iahweh, homme de guerre; איש מלחמה (Ex. xv 3; Jud. 9, 7; cf. 16, 2). Dieu est le secours des petits, ... l'abri des découragés (Jud. 9, 11): βοηθός ... σκεπαστής, ce qui correspond à Ex. xv 2 dans LXX au lieu de „ma force et mon chant": עזי וזמרתי dans TM. La Vg. a un texte assez éloigné: „humilium et mansuetorum semper tibi placuit deprecatio" (ix 16).

4°. Quand Judith eut terminé sa prière, „elle enleva les vêtements de son veuvage, ... et elle se fit belle", καὶ ἐκαλλωπίσατο (Jud. 10, 4), comme l'avait fait Thamar, se préparant à séduire Juda (Gen. xxxviii 14). Le TM de ce passage porte: „elle s'enveloppa" (de son voile): ותתעלף. Il se peut qu'ici les textes hébraïques aient différé les uns des autres [1]). Dans le passage correspondant du livre des Jubilés (xli 9), conservé dans une version éthiopienne, dérivée elle-même d'un version grecque, on lit aussi: „elle se fit belle".

5°. Pour se faire belle, Judith met „ses colliers, ses bracelets, ses bagues, ses boucles d'oreilles et toute sa parure" (Jud 10, 4). Elle rivalise avec les élégantes stigmatisées par Isaïe (iii 20). On peut comparer les deux textes. Jud.: τοὺς χλιδῶνας καὶ τὰ ψέλια καὶ τοὺς δακτυλίους καὶ τὰ ἐνώτια καὶ πάντα τὸν κόσμον αὐτῆς. C'est avec

[1]) Toutefois, d'après G. R. Driver, le verbe *'lp* pourrait avoir, comme en ugaritique et en arabe, le sens de „se parfumer": voir *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert*, 1957, p. 70. Dans ce cas, la traduction des LXX serait, non pas fausse ou basée sur un texte hébraïque différent, mais trop large et attirerait mal à propos l'attention sur le visage, qui dans la logique du récit doit être voilé.

une inversion et des omissions le texte d'Is.: καὶ τὴν συνθέσιν τοῦ κοσμοῦ τῆς δόξης καὶ τοὺς χλιδῶνας καὶ τὰ ψέλια καὶ τὸ ἐμπλόκιον καὶ τὰ περιδεξία καὶ τοὺς δακτυλίους καὶ τὰ ἐνώτια. Dans le prophète le verset fait partie d'une longue énumération d'objets de toilette féminine. Il y a 21 termes dans TM, 24 dans LXX, et il serait impossible d'établir une correspondance détaillée, membre par membre. Il est clair que les LXX ont servi directement de modèle au TG.

6°. Quand il constate le meurtre d'Holopherne, l'eunuque Bagoas s'écrie: „Les esclaves se sont rebellés", ἠθέτησαν οἱ δοῦλοι (Jud. 14, 18). C'est le mot avec lequel les Philistins annoncent le soulèvement d'Israël contre leur suprématie, au temps de Saül, d'après LXX, (1 Sam. xiii 3). Le TM lit: „que les Hébreux entendent"; il s'agit du commentaire donné par Saül à une sonnerie de trompe. La différence est minime en hébreu:

ישמעו העברים, TM;

פשעו העבדים, texte supposé par LXX.

Vg. xiv 16 n'a rien de correspondant.

7°. Dans l'hymne final on lit dans deux stiques parallèles: υἱοὶ κορασίων, παῖδας αὐτομολούντων (16, 12). L'expression est tirée de 1 Sam. xx 30, comme le signale Y. M. Grintz. Saül apostrophe violemment son fils Jonathan et le traite de υἱὲ κορασίων αὐτομολούντων, ce qui ne correspond pas au TM, ici probablement altéré. R. Kittel, dans *Biblia Hebraica*[3] propose de restituer בן ערות המרדות qui a pu donner facilement naissance à la fois au TM et au prototype de LXX. Le dernier recenseur du TG a trouvé une injure sonore et l'a insérée dans le poème, sans peut-être s'interroger beaucoup sur son sens exact.

8°. Un cas est un peu moins net. Judith, en partant pour le camp ennemi, doit se munir de provisions faciles à transporter. Son choix s'inspire non de l'exemple de David (1 Sam. xvi 18), de Ṣiba (2 Sam. xvi 1) ou de Berzellaï (2 Sam. xvii 28), mais de celui d'Abigaïl, la femme aussi belle qu'avisée, qui avait su prévenir le malheur menaçant sa maison (1 Sam. xxv 18). Judith prend quatre des denrées emportées par Abigaïl: ἀσκοπυτίνην οἴνου . . . ἀλφίτων καὶ παλάθης καὶ ἄρτων. Et elle fit soigneusement ses paquets: ἄγγια (10, 5). Le mot, normal ici, désignait dans 1 Sam. xxv 18 les outres servant au vin. Sans être absolument unique, cette traduction était un peu étrange. Le fait que l'on retrouve cinq mots identiques dans les deux textes laisse peu de doute sur l'imitation exécutée d'après le texte des LXX.

Que conclure de ces constatations? Leur nombre écarte l'idée qu'il s'agisse d'une coïncidence fortuite. TG est l'oeuvre d'un auteur qui était familier avec LXX. A plusieurs reprises il s'est inspiré directement du texte de cette version. La différence notable qui existe entre Vg, exécutée d'après un original araméen, au témoignage exprès de S. Jérôme, et TG, fait présumer que les libertés prises par le traducteur grec ont dépassé en étendue les quelques ressemblances d'expression avec LXX qui viennent d'être relevées.

Cette présomption a besoin d'être fortifiée par d'autres indices. Les textes hébraïques dont il va être question pourront peut-être en fournir. Mais il ne s'agit nullement de nier qu'à la base du TG actuel il n'y ait une version d'un texte sémitique, et même plus précisément hébraïque. Y. M. Grintz a groupé de nombreuses observations sur le caractère de traduction présenté par la langue grecque de Judith. Certains détails pourraient prêter à discussion. Mais, en gros, la conclusion paraît solide; les rapprochements opérés ci-dessus ont pour but de la nuancer, non de la contredire radicalement.

LES TEXTES HÉBRAÏQUES LONGS [1])

On connaît un certain nombre de textes hébraïques longs de Judith, suivant de près Vg. On peut même dire que le plus souvent ils la suivent verset par verset; plus rarement, mais non exceptionnellement, ils la suivent mot à mot. Tous n'ont pas le même degré de ressemblance avec elle. Par contre Vg. et TG ne concordent que paragraphe par paragraphe; le détail du texte présente souvent de grandes différences, surtout pour les discours de Nabuchodonosor (ch. ii), du grand prêtre (ch. iv dans Vg.; manque dans TG), d'Achior (ch. v), de Judith (ch. viii) et la prière de celle-ci (ch. ix). Il y a une interversion d'ordre pour l'épisode de la rencontre de Judith et d'Achior, placé avant le plan d'attaque dans Vg. (xiii 27-31) et après dans TG (14, 5-9).

Dans l'état actuel de l'information, il y a cinq formes de TH: trois complètes et deux incomplètes: certaines (B, D, E) sont connues par plusieurs témoins présentant des variantes. Il est préférable

---

[1]) Je dois remercier ici tous ceux, trop nombreux pour être nommés sans omission, qui m'ont aidé à m'orienter dans le domaine des manuscrits et des livres imprimés hébraïques. Parfois un renseignement minime en apparence m'a fait découvrir une piste fructueuse. Je n'ai pas encore réussi à me procurer tout ce que je cherche.

de les désigner par des sigles différents de ceux choisis par Y. M. Grintz, qui pourraient faire croire à deux types de texte seulement א et ב, l'un comportant des subdivisions:

A: texte de *Oṣar haq-qodesh.*

B: texte de manuscrits inédits de la Bodléienne (Oxford).

C: texte de l'édition de Venise (1651).

D: texte incomplet à début midrashique (= Vg. vi 15-xvi 30).

E: texte incomplet à conclusion midrashique (= Vg. i 1-viii 2).

Ces textes sont considérés communément comme une retraduction de Vg., faite plus ou moins librement selon les cas [1]). Cette opinion me semble contestable en raison de divers indices d'indépendance par rapport à Vg. La question mériterait un ample examen, qui ne sera qu'à peine esquissé dans ce qui suit.

Il ne suffit pas de comparer TH à Vg. Si l'on se borne à cet examen on peut avoir efectivement l'impression qu'il s'agit d'une retraduction. Il faut comparer TH au TG et les uns aux autres [2]). Plusieurs cas peuvent se présenter:

1°. Si TH (un ou plusieurs, peu importe) présente un trait absent de Vg., mais présent dans TG, il faut admettre un rapport entre TH et TG: on ne peut invoquer le hasard. Ou bien TG dépend de TH (ou d'un texte apparenté); ou bien TH dépend de TG. Cette seconde hypothèse est très peu vraisemblable: ces points de contact étant assez rares, on a du mal à imaginer une traduction hébraïque de Vg. allant piquer deux ou trois membres de phrase dans TG, pour enjoliver son texte.

2°. Si les TH simultanément diffèrent de Vg. dans un passage où elle concorde avec TG, il est difficile d'attribuer ce fait à la liberté de leur méthode de traduction. Le cas est particulièrement digne d'attention, s'il s'agit d'un des passages signalés plus haut, où TG a repris une expression ou une phrase propres aux LXX et ne correspondant pas à TM. Si les TH sont des retraductions, ils n'ont pas pu

---

[1]) C'est l'opinion de Y. M. Grintz, *op. cit.*, p. 198 pour E et 204-205 pour D, de C. Meyer, *Zur Entstehungsgeschichte des Buches Judith*, dans *Biblica* III, 1922, pp. 193-203, qui ne considère que le TH D, voir p. 198-199. A. Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, II, p. xi, estime que D n'est pas une traduction, mais une libre élaboration. Mais il semble penser à une traduction de TG, non de Vg. D'après M. Gaster, art. „Judith", dans *Encyclopaedia Biblica*, col. 2646, la question mériterait un plus ample examen.

[2]) On trouvera des idées analogues à propos du cas parallèle de *Tobie* chez M. Gaster, „Two unknown Hebrew Versions of the Tobit Legend", dans *Proceedings Soc. Bib. Archaeology*, XVIII, 1896-1897, pp. 208-222, repris dans *Studies and Texts . . .*, I, pp. 1-38; voir p. 5-6.

discerner dans leur modèle, ce qui venait du TG et ce qui venait de la source araméenne, tous deux utilisés par S. Jérôme.

3°. Si les TH se rencontrent entre eux, sans qu'il y ait de ressemblances avec TG ou Vg., il faut qu'ils se rattachent à une tradition commune, indépendante de Vg.

Voici maintenant des données plus détaillées sur chacun des textes énumérés ci-dessus. Pour éviter des pertes de temps ou des confusions à d'autres chercheurs, il est bon de multiplier au delà de ce qui pourrait sembler nécessaire les indications matérielles sur les mentions (à l'ordinaire très vagues et, par suite, risquant d'induire en erreur) faites de ces textes dans les ouvrages modernes, les éditions, quand il y en a, les possibilités d'accès. Puis viendront quelques indications sur les particularités de chaque texte et les indices d'originalité que l'on peut relever: il ne saurait cependant être question ici d'être exhaustif en pareille matière.

A. *Texte de Oṣar haq-qodesh.*

Ce texte est indiqué par M. Gaster (lui seul à ma connaissance) et donné comme meilleur que celui de *Bet ha-Midrash*, (= TH D), à la fin de l'article sur Judith dans l'*Encyclopaedia Biblica* de T. K. Cheyne (col. 2646). Gaster exprime l'avis que le rapport des divers textes hébraïques avec la Vulgate aurait besoin d'un plus ample examen. Ailleurs, il déclare que ce petit livre de l'*Oṣar haq-qodesh* semble avoir échappé aux bibliographies et que lui-même n'en connait que son propre exemplaire [1]). Actuellement ce livre se trouve au British Museum (Londres) (Department OPB-MSS, catalogus: 1945 e 9). Il se trouve également à la Bibliothèque Rosenthal d'Amsterdam. C'est un volume de 20 pages doubles, de format 12 × 20 environ. Le titre porte le nom d'Amsterdam en caractères hébraïques et celui de Lemberg en caractères gothiques. Il semble donc qu'il s'agisse de la réimpression (en 1851) d'un ouvrage plus ancien. Le contenu consiste dans les livres „apocryphes" de petite dimension: Tobie, Judith (pp. 6ᵇ-12ᵃ), Suzanne, Bel, le dragon, lettre de Jérémie, Baruch, songe de Mardochée, prière de Manassé, prière d'Azarias.

[1]) Dans l'article cité plus haut, „Two unknown . . .", fin. En fait, comme m'en informe obligeamment le conservateur pour les livres orientaux, l'*Oṣar haq-qodesh* semble être entré dès 1857 au British Museum. Il se trouve également à la Bibliothèque Rosenthal d'Amsterdam, où le catalogue de Roest le mentionne en 1875. D'après le *Bulletin of John Ryland's Library* XXXVII, 1954, pp. 2-6, une partie de la bibliothèque de Gaster (ou de ses manuscrits) a été acquise par la J. R. Library (Manchester).

Il est probable qu'il s'agit d'un recueil fait par ou pour des chrétiens, étant donné le choix des livres reproduits.

Le texte de Judith est divisé en chapitres d'après Vg. La division en versets ne correspond pas toujours à celle de Vg. La langue est biblique. Assez souvent le texte de chaque verset est un peu plus court que celui de Vg.; il est assez différent dans le détail des mots. Sur la page de titre se lit: „récit du miracle de la Hanoukah par la main de Judith", notation analogue à celle du titre de B^1 et qui rappelle le petit prologue de E^1.

Ce texte paraît indépendant de Vg. pour les motifs suivants: Il omet au début i 1-4, c'est à dire la description d'Ecbatane. Ce passage se trouve placé dans TG entre ce qui correspond au v. 5^a et au v. 5^b de Vg. Ce serait une addition postérieure, qui aurait été placée à des endroits différents selon les textes. Le roi des Mèdes s'appelle ארבסה.

TH A présente le verset d'inspiration prophétique sur le peu de valeur des sacrifices (16, 16), qui manque dans Vg.

וליראיך חסד תעשה
שוא כל זבח כל חלב

TH A dit simplement: „elle prolongea beaucoup ses jours", à la place de xvi 27 (= 16, 23). Vg. parle de jours de *fête*, ce qu'omet TG. Au verset suivant, TH A mentionne que les biens de Judith furent données aux proches parents de son mari, ce qui correspond à TG, mais est omis par Vg.

Dans iii 2 A commence par: „Nous (sommes) tes serviteurs", comme un manuscrit de TG.

Dans iii 14 (= 3, 10) il est question de Gabaa, Γαιβαι; ce toponyme cause des difficultés aux géographes. Y. M. Grintz le corrige en גיני, actuellement Dschenin. TH A résout le problème de manière intéressante: „il vint dans la terre d'Édom et la soumit au tribut", ויגבהה.

Dans vi 8 (= 6, 11) les serviteurs d'Holopherne traversent la plaine par le chemin du champ du foulon (cf. Is. vii 3). Ce peut être le vestige d'une localisation ancienne de l'action à Jérusalem. Mais plus simplement ce peut être une allusion aux défis insolents de Sennachérib, qui devaient se terminer par un grand désastre (cf. 2 Rois xviii 17) Les allusions à ce fait sont encore plus claires dans TH D et les midrashs.

Ces quelques indications suffisent à montrer la valeur de ce texte peu remarqué.

B. *Texte de manuscrits inédits de la Bibliothèque Bodléienne.*

Le texte B est représenté par deux manuscrits inédits de la *Bodleian Library* d'Oxford: n° 2797, 9 du catalogue = Heb. d. 11, folios 259-265 = B^1 ici; n° 2240, 5 du catalogue = Oppenheimer 712, folios 164-176 = B^2 ici. Ces mss. sont indiqués par M. Gaster, *Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology*, XVI 1893-1894, pp. 155-161, et dans l'article Judith de l'*Encyclopaedia Biblica* de T. K. Cheyne, ainsi que par A. E. Cowley, dans son introduction au livre de Judith (*The Apocrypha and Pseudepigraphica of the O. T.*, by R. H. Charles, t. I, p. 247). Y. M. Grintz (p. 197) mentionne également B^1. Mais aucun ne donne de détails. D'après M. Gaster la copie du *roman d'Alexandre*, qui suit immédiatement B^1 dans le manuscrit et qui n'est pas d'une autre main, daterait au plus tard du douzième siècle (*Studies and Texts in Folklore and Magics*, t. II, p. 819). Comme le signale le catalogue, le ms. 2240 comporte les dates de 1565 et 1575 sur d'autres folios (177, 211) que ceux occupés par B^2.

Les mss. B^1 et B^2 sont la copie d'un même exemplaire. En effet, ils présentent tous deux une lacune textuelle, plus importante dans B^2, pour le même passage: vi 5-8. Après une première omission, B^1 présente une partie de phrase, B^2 un seul mot, puis l'omission recommence pour se terminer au même endroit. (B^2 omet déjà quatre mots en fin de vii 3). ונראה אם נבואתך אמת [כאשר תאבד עמהם] ומן השעה הזאת עמהם (B^1 עם) תתחבר לבעבור תנצל Tunc Holophernes iratus praecepit servis suis ut comprehenderent Achior [ולהוליכו לבתול ביד בני ישראל] [ויקחוהו] [עבדי] Holophernis profecti sunt per campestria, sed cum appropinquassent ההרים ויצאו לקראת הקלעים. Les mots entre crochets sont ceux omis par B^2 seul. Les mots de Vg. correspondent à la lacune commune. Entre parenthèses une distraction de B^1. L'exemplaire recopié par B^1 et B^2 a dû continuer à se détériorer par arrachage de nouveaux fragments ou par extension d'une tache. C'est, en effet, le plus ancien, B^1 qui présente une moindre lacune. On peut aussi faire la supposition moins probable que, l'exemplaire étant difficilement lisible à cause d'une tache ou d'une addition fine en marge, l'un des copistes a été plus habile que l'autre dans son déchiffrement.

B^1 se caractérise par de fréquentes additions en marge. Il s'agit soit de mots omis d'abord, soit de variantes souvent intéressantes. Il offre un texte complet. Des feuilles de B^2 se sont perdues. Le catalogue signale que le début manque (i, 1-ii, 13a); cela correspond

à un folio. Plus loin, fait non signalé par la catalogue, il manque les folios 174, 175: on passe de קעג à קעו, en omettant xiii, 29 b-xvi, 14a.

Y. M. Grintz mentione (p. 197) un manuscrit dont la photographie lui a été prêtée par le Dr. Eshkoly (†) et contenant la *Chronique de Jérahméel* et un texte de Judith. Dans une lettre personnelle il m'a précisé ce que les termes de sa mention laissaient incertain; il s'agit bien du Ms. d'Oxford 2797, signalé par Grintz d'après Cowley. Dans une lettre encore il m'a fait savoir qu'une coquille d'imprimerie malencontreuse (p. 198, dernière ligne) a fait attribuer à ce texte, désigné par le sigle אי un passage (i 1-ii 16) qui appartient en réalité au texte א¹ (= E¹). Il reste donc deux fragments, données à titre d'échantillons (pp. 201-202) et appartenant authentiquement à ce texte אי (= B¹): ils correspondent à Vg. iv 11.12.13 et vii 3.6.7.

Le texte B a des liens avec la tradition midrashique. Il est le seul des textes longs à contenir le motif de purification après la souillure mensuelle, allégué par Judith pour obtenir de se rendre librement à la source hors du camps des assiégeants (xii 14). Ceci a pu être ajouté par un copiste et ne prouve pas l'indépendance de B à l'égard de Vg.

Mais il y a par ailleurs des indices d'une telle indépendance: des contacts avec TG ou L, ou bien des ressemblances avec d'autres TH, là où ils s'écartent de Vg.

Dans vii 13 רעה גדולה correspond à ἀδικίαν μεγάλην. Vg. porte simplement: „mala".

Dans vii 24 יצוה חסדו עלינו correspond à ἐπιτρέψει ... τὸ ἔλεος αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς. Vg. omet ce membre de phrase, qui reproduit Ps. xlii 9.

vii 25 resemble beaucoup moins à Vg. qu'à L (7, 31): si autem transierint isti quinque dies et non fuerit super nos adjutorium, faciam secundum verba vestra. ואם יעברו הימים האילו ולא יהיה לנו עזר נעשה כדבריכם.

La généalogie de Judith (viii 1) omet Iamnor comme TG et L; omet Nathanias et Salathiel comme TG et leur substitue Nathanaël; substitue Jacob à Ruben comme L^{m}.

Dans viii 19 נפלו correspond à ἔπεσον qui se lit dans une proposition parallèle à la première ἐδόθησαν; Vg. „dati sunt".

Dans xi 12 מעשר correspond à δεκάτας; Vg. „sancta".

Dans xvi 19 (B¹ על כל) וליריאיך תתן גדולה évoque TG ἔτι δὲ τοῖς φοβουμένοις σε, σὺ εὐιλατεύεις beaucoup plus que Vg: qui autem timent te, magni erunt apud te per omnia.

Il y a lieu de signaler aussi quelques rencontres avec d'autre TH. Ainsi dans viii 14, B^1, après les mots שאלו ממנו, qui lui sont communs avec B^2, insère dans une addition marginale לעת הצרה הזאת. Or D contient ici la phrase: ועת צרה ליעקוב וממנו יושע. Selon son habitude D a saisi l'occasion de citer un passage scripturaire (Jer. xxx 7).

Dans iv 5, B et E s'accordent à parler de lieux par où pourrait passer *Holopherne*. Vg. n'a pas de nom propre.

En sens contraire, il faut mentionner la lecture curieuse présentée dans vii 3: עד אפיצם, correspondant à „usque ad apicem" de Vg. (B^1 écrit אפריצם, puis barre le ר; il y a dans i 6 et xi 20 d'autres exemples d'une pareille correction; on lit אפתיצם dans le fragment publié par Y. M. Grintz). Ce mot inconnu par ailleurs a toutes les apparences d'une rétroversion de Vg. Le traducteur aurait pris le nom commun „apicem" pour un nom propre et l'aurait transcrit de son mieux. C'est évidemment la solution la plus obvie, si l'on considère ce passage isolément. Etant donné toutefois les indices d'indépendances de B par rapport à Vg. qui viennent d'être énumérés, il est légitime de ne pas juger tout le texte B en fonction de ce seul mot. Dans ce même verset, les mots „a loco qui dicitur" n'ont pas de correspondant dans B. Le traducteur supposé aurait été à la fois inintelligent et négligent.

Peut-être une autre explication n'est-elle pas dénuée de toute vraisemblance. Le texte aurait d'abord comporté עד אפסם, „jusqu'à leur extrémité" (des montagnes), de même que le texte E^1 comporte ici עד סוף ההר. Un copiste, ne comprenant plus qu'il s'agissait d'un nom commun, aurait modifié librement l'orthographe de ce qu'il considérait comme un lieu géographique.

D'une manière générale, la forme des noms de lieu est invoquée par Y. M. Grintz comme preuve décisive de la dépendance des TH à l'égard de Vg. Mais, d'une part, il faut bien que Vg. ait eu une raison de ne pas reproduire la forme présentée par TG: on pense sans invraisemblance au texte araméen utilisé par Jérôme. De plus certaines leçons de Vg. trouvent un appui dans les variantes de TG ou de L: ainsi Chelmon dans vii 3. D'autre part, il faut reconnaître aux auteurs des TH dans leur forme actuelle une certaine liberté. Ou bien, faisant oeuvre de traducteurs, ils se sont efforcés parfois de retrouver le terme biblique. Ainsi B dit Paddan Aram au lieu de Mésopotamie, „mer des roseaux" au lieu de Mer Rouge. Ou bien les copistes ont modifié la forme des noms propres, dans un texte original par hypothèse, pour la rapprocher en certains cas de la

prononciation en usage de leur temps. Cette supposition n'est pas plus invraisemblable que celle d'une certaine liberté, dans l'hypothèse d'une retraduction.

Une leçon intéressante, par laquelle B se sépare des autres témoins, mérite d'être signalée avant de terminer. Dans iv 9 (4, 11), là où TG et L (omission par certains ms. de TG et L) disent: „ils étendirent leurs sacs devant le Seigneur", où Vg. dit: „et infantes prostraverunt contra facien templi Domini", où A, C, E ont des leçons analogues à Vg., B^1 porte: „et ils jetèrent les sorts devant Iahweh", ואת האורים השליכו לפני יי׳. En marge une variante propose *hyldym* pour *h'wrym* [1]). D'après B les habitants de Jérusalem dans la détresse auraient donc recouru à l'oracle de l'*Ourim*, comme on le faisait à l'époque des juges et des premiers rois. On sait d'ailleurs que ce mode d'expression de la volonté divine ne paraissait pas périmé au retour de l'exil (cf. Esd. ii 63; Neh. vii 65). Et Ben-Sirah n'en a pas complètement perdu le souvenir (Sir. xxxiii 3, d'après une restitution très probable).

En conclusion, bien que l'originalité de B ne soit pas aussi claire que celle de A, les indices favorables sont plus nombreux et plus forts que ceux de sens contraire. Ils recevront plus loin une confirmation supplémentaire, grace à l'analyse d'un cas d'accord des TH contre Vg.

C. *Texte de l'édition de Venise.*

Un petit livre, paru à Venise en 1651, avec l'autorisation du commissaire (ou commissariat) Vindromino, contient la *M'śh Yhwdyt*. Il sera désigné ici par le sigle C. Ce texte est indiqué par A. E. Cowley dans son introduction au livre de Judith (*The Apocrypha and Pseudepigraphica of the O.T.*, by R. H. Charles, t. I, p. 247). Mais il est donné comme en accord avec le texte de deux manuscrits de la Bodléienne (ou B); ceci n'est vrai que d'un accord général dans la suite des versets, mais non du mot à mot. J. D. Eisenstein (*Oṣar Midraschim*, 1915, 1928², New-York) et Y. M. Grintz (p. 197) signalent de plus une édition parue à Mantoue en 1725.

L'édition de Venise se trouve à la Bodléienne, n° 1340 dans *A Concise Catalogue of the Hebrew Printed Books in the Bod. Lib.*, by A. E. Cowley (1929) et correspond à la cote Opp. 8°. 1105 du classement.

---

[1]) Le manuscrit B^2 n'a pas de variante marginale, mais il porte: ואת האורים הטלים. Cette leçon étrange s'explique facilement par comparaison avec B^1. Le ט est un ש auquel manque l'élément central: le ם final est né de la confusion facile avec le groupe כו.

Elle est donnée comme une traduction anonyme. Je ne connais pas l'édition de Mantoue et ne puis garantir qu'elle coïncide textuellement avec celle de Venise. D'après Eisenstein, dans ces deux textes le chef de l'armée assiégeante s'appelle Achior et non Holopherne. Ce détail ne se vérifie pas dans l'édition de Venise, où c'est le conseiller importun qui s'appelle Achior, comme dans les autres textes longs (D excepté). Il se peut que le renseignement soit exact pour l'édition de Mantoue.

Le texte de Venise est imprimé très fin: les lignes ont environ 8 cm de longueur et la page contient 28 lignes sur une hauteur de 11, 5 cm. Les caractères sont mal différenciés et, de plus, souvent empatés. L'encre a traversé d'un côté à l'autre du papier. La lecture serait malaisée sans le parallélisme avec Vg. et la fréquente ressemblance avec D. De tous les TH, c'est ordinairement, mais non toujours, C qui offre avec Vg. la correspondance mot à mot la plus parfaite. Comme pour A le texte de C est divisé selon les chapitres de Vg. La division en versets ne coïncide pas toujours. Par ailleurs C est souvent, mais non pas toujours identique à D, à partir de l'endroit (vi 7) où D rejoint Vg. Les différences sont parfois des variantes textuelles insignifiantes. Parfois chaque texte va de son côté.

C et D appellent tous deux Judith „fille de Bééri" (cf. Gen. xxvi 34), mais C donne une généalogie absolument identique à celle de Vg., alors que D l'omet (viii 1), comme il omet la mention faite dans le cantique final (xvi 8), conservée par C. Dans ce cantique, fortement abrégé par D, C présente un texte complet. C raconte la conversion d'Achior au même endroit que Vg. (xiv 6), alors que D la reporte plus loin (après xv 14).

On pourrait avoir de prime abord l'impression que C est une révision de D, en vue de se rapprocher davantage de Vg. Cependant certains caractères ne sont pas favorables à cette hypothèse. Tout d'abord, C omet plus d'une fois les mêmes versets que D: sans prétendre être complet, signalons viii 20[b]; viii 26; xii 11. D'autre part, au lieu de correspondre mot à mot avec Vg. il arrive plus d'une fois que C reproduise quelques mots empruntés textuellement à l'Écriture. C'est, en plus discret, le même procédé qui est développé par D. Citons pour C: i 12 = Ps. xviii 9; C ii 7 = Gen. xiv 14; C iv 2 = Gen. xlv 6; C iv 9: cf. Is. l 3; C v 12 = Ex. xv 8; C v 16 = Deut. xi 24; C v 20 = Gen. vi 4; C v 25 = Jer. iii 25; C vi 17 = Ps. xxxvii 4; C xvi 3 = Ex. xv 3. Parfois C et D diffèrent simultanément de Vg., sans être identiques l'un à l'autre. Comme on le verra au

paragraphe suivant, D est en réalité un remaniement de C, dont le principal procédé consiste à remplacer une expression du modèle par un texte scripturaire.

On pourrait plutôt considérer C comme une traduction de Vg., ordinairement très fidèle, parfois un peu plus libre. Tel est l'avis de A. E. Cowley, qui d'ailleurs ne donne aucun argument, soit dans le catalogue, soit dans l'introduction au livre de Judith. Cette opinion ne me paraît pas fondée. Avant d'énumérer un certain nombre d'indices en faveur du caractère original de C, il est bon d'écarter un argument en sens contraire.

Parmi les divers mots non bibliques employés par C, on trouve celui de אברה, toujours suivi de שפחתה, „sa servante", pour désigner la compagne de Judith dans son entreprise. Le terme ne figure pas dans les dictionnaires hébraïques. On pourrait avoir l'impression qu'il n'est que le décalque servile du mot latin „*abra*" dans Vg. Cependant ce mot n'est employé par saint Jérôme que dans sa traduction de Judith, alors que LXX présentent ἄβρα huit fois dans Gen., Ex. et Est., et sept fois dans Judith, où il alterne avec d'autres mots. On est donc fondé à supposer que l'emploi exclusif de *abra* par Jérôme dans tous les passages de Judith s'explique par le texte araméen qu'il avait sous les yeux. Le mot ἄβρα est donné par le dictionnaire grec de Liddell et Scott (9e éd., 1940) comme probablement sémitique, sans rien préciser. On l'a parfois rapproché de חברה, „compagne"; il n'est attesté que rarement en dehors de LXX. La présence de אברה dans C n'est donc pas une preuve solide de retraduction.

Il y a plusieurs passages de C qui s'expliquent difficilement comme une version de Vg. Les plus notables sont ceux qui présentent des contacts avec TG ou L qui en est dérivé.

Dans vi 8 והביאוהו עד השדים resemble plus à καὶ ἤγαγον αὐτὸν . . . εἰς τὸ πεδίον (6, 11) qu'à „profecti sunt per campestria".

Dans vi 12 לפני העם se rapproche de ἐν μέσῳ παντὸς τοῦ λαοῦ (6, 16) par la mention du peuple, absente dans „in conspectu omnium". Dans le même verset אשר קרהו rappelle τὸ συμβεβηκός, alors que Vg. lit „omnia quae locutus ipse fuerat".

Dans vii 9 (7, 11-13) C commence par ועתה, équivalent à καὶ νῦν. Plus loin ותמית אותם בצמא correspond exactement à L „interficies eos siti", tandis que Vg. porte seulement „interficies eos".

Dans xvi 10 ותשם נזר על ראשה correspond mieux à Lm „mitram imposuit sibi" qu'à Vg. „colligavit cincinnos suos mitra".

Dans xvi 13 נבהלו correspond à L „conturbata sunt", alors que Vg. porte „ululaverunt".

A coté de ces rencontres avec TG ou L, on peut signaler des rencontres avec d'autres TH. Seuls quelques exemples seront relevés.

Dans iv 10 Vg. porte „et uxores eorum in divisionem". C lit ונשיהם בגלות et A לא יגלו נשהים. Ils s'acordent dans l'idée d'exil.

Dans ii 7, quand Vg. lit „duces" B et C ajoutent כל. Pour „dinumeravit" B et C emploient le verbe פקד. Tous les deux omettent de donner un équivalent à „pugnatorum" après „peditum". Par ailleurs ils diffèrent entre eux dans le mot à mot.

Dans vii 2 Vg. lit „de provinciis et urbibus". C lit מהעיירות שלכדו. A lit בכל המקומות אשר לכד. E^1 lit מן המדינות והמקומות שכיבש. E^2 omet והמקומות et lit le verbe au pluriel.

Il arrive également que C diverge de Vg. précisément là où Vg. concorde littéralement avec TG. Dans ii 2 „mysterium consilii sui" est un décalque de τὸ μυστήριον τῆς βουλῆς αὐτοῦ. C porte simplement להתיעץ. On pourrait donner d'autres exemples. Il est difficile de penser que, s'il était une retraduction de Vg., C ait ainsi fait preuve de liberté juste quand son modèle se rapprochait de TG.

La conclusion la plus vraisemblable de cet ensemble de faits est que C ne dépend pas de Vg., mais constitue une recension originale.

D. *Texte incomplet, à début midrashique.*

Le texte D (= ב dans Y. M. Grintz) est le plus connu, parfois le seul connu parmi les TH. Il a été imprimé dans un recueil que je ne connais pas directement: חמדת הימים, publié à Constantinople en 1737 (t. II, fol. 62ᵇ-65), d'après M. Gaster (art. Judith, dans *Encyclopaedia Biblica*, col. 2646) et à Livourne en 1763 (t. II, fol. 68ᵃ-71ᶜ), d'après A. Jellinek (*Bet ha-M.*, t. I, p. xxiii). Il a été réimprimé dans *Bet ha-Midrasch* (t. II, pp. 12-22) et par J. D. Eisenstein, dans *Oṣar Midraschim*, New York, 1915, pp. 204 svv. Aucune préface ne donne d'indications sur la base manuscrite de l'édition: A. Jellinek se contente de supposer un ancien manuscrit. Les deux éditions modernes présentent l'une par rapport à l'autre de légères variantes que je n'ai pas collationnées exhaustivement. L'une d'elles sera examinée plus bas. Il se pourrait que Jellinek ait reproduit l'édition de Livourne et Eisenstein celle de Constantinople. Sauf indication contraire, je table ici sur le texte de Jellinek.

La caractéristique la plus saillante de D est de ne rejoindre Vg. qu'à vi 7 (colère d'Holopherne contre le conseiller importun). Aupa-

ravant la seule correspondance précise est dans ii 7 (dénombrement de l'armée). L'introduction du récit est résumée. Le texte débute par une phrase empruntée au *rouleau d'Antiochus*. L'envahisseur est roi de Grèce (Jawan), il se nomme Holopherne (אליפורני); il n'y a pas de distinction entre le roi et le général qu'il envoie. La ville assiégée est Jérusalem et non Béthulie. Conformément à cette différence fondamentale, D supprime toutes les indications topographiques concernant le site de Béthulie (comme vii 3). Dans le cantique final il conserve les versets xvi 2-3 qui contiennent une invitation à la louange. Il supprime toute la partie centrale qui décrit le haut-fait en mentionnant Assur, les Mèdes et les Perses. Il reprend à xvi 16, mais après xvi 18 D oblique vers la citation d'Ex. xv 6, 11. La fin du récit est assez abrégée. La conversion d'Achior (qui est désigné anonymement comme un roi vaincu par Holopherne) est placée après le succès complet des assiégés (xv 14), et non pas après les consignes données par Judith pour une sortie offensive (xiv 6). C'est une place meilleure que dans Vg. et même dans TG (14, 10, après la rencontre de Judith et d'Achior). Cette conversion prend la place de la rencontre entre Judith et le grand prêtre Joachim (venu de Jérusalem), épisode supprimé par D. Les versets xv 13-14 se lisent à une place plus logique après xv 8: les détails sur le butin sont ainsi groupés. Les louanges adressées à Judith dans xv 10-11 sont mises, non plus dans la bouche du grand prêtre, mais dans celles des femmes, qui dansent selon l'antique coutume (1 Sam. xviii 6; Jug. xi 34). On voit la liberté d'adaptation dont fait preuve ce texte D.

Une seconde caractéristique de D est son goût pour les citations de textes ou formules connus, ordinairement scripturaires. Il débute en reproduisant le commencement du *rouleau d'Antiochus*. Les fanfaronnades d'Holopherne avant son invasion, les remontrances du roi qui se fait son conseiller indésirable, la réponse irritée d'Holopherne sont presque entièrement un centon de phrases prises ici ou là.

Cette particularité peut même servir à établir que D est secondaire par rapport à C, avec qui il présente ordinairement une très grande ressemblance, ou même parfois une identité parfaite, comme on l'a signalé plus haut. Le texte de C contient, en effet, les mots qui ont provoqué l'insertion par D d'une expression ou d'une phrase bibliques, substituées ou ajoutées au texte primitif. La liste qui suit ne prétend pas être complète; elle suffira à mettre en lumière le fait.

Dans vi 13, les mots „pour le faire périr par l'épée" continuent dans C par „quand il vaincrait les enfants d'Israël". D substitue Ex. xv 9: „en tirant l'épée" contre Israël.

Dans vi 14 C et D ajoutent à „fletu" de Vg. „avec un cri" et D seul continue „grand et amer" (cf. Gen. xxvii 34).

Dans vi 16 C et D disent: „ils consolèrent Achior" (D: „le roi"); D ajoute: „et ils parlèrent à son coeur", d'après Gen. l 21 ou Ruth ii 13. Il est à noter que A présente aussi cette expression, mais non précédée de „ils consolèrent".

Dans vi 17 C dit: „notre Dieu vengera ses serviteurs". D suit Nomb. xxxi 12: „notre Dieu vengera la vengeance des fils d'Israël".

Dans vii 6 C et D disent qu'Holopherne „ordonna de couper": C continue „les conduites d'eau"; mais D enchaîne sur la formule de Jérémie: „de couper et d'abattre, de détruire et de renverser" (i 10).

Dans viii 12 C et D commencent „pour recevoir la miséricorde", D continue „du Lieu, béni soit-il", expression traditionnelle, mais non scripturaire. ("Lieu" est une désignation voilée de Dieu).

Dans viii 13 C contient la phrase qui n'a pas de correspondant dans Vg.: „est-ce qu'enfin vous désespérez des miséricordes de Dieu?" האפס מתיאשים מחסדי ה׳. Cela engage D à citer plutôt Ps. lxxvii 9: „est-ce que sa miséricorde est finie pour toujours", האפס לנצח חסדו.

Dans viii 14 quand C dit „dans les larmes", D préfère „dans les pleurs et le jeûne" (Joël ii 12). Dans une formule qui n'a pas d'équivalent dans Vg. C dit: כי רב סליחות הוא, et D préfère les mots d'Is. lv 7: ואל אלהינו כי ירבה לסלוח.

Dans viii 19 C et D commencent: „nous ne connaissons pas d'autre Dieu en dehors de Lui"; D continue avec Deut. iv 35: „il n'y en a pas excepté Lui".

Dans x 1 la formule de C: ויהי כאשר כלתה להתפלל a été remplacée par la formule de 1 Rois viii 54: . . . ויהי ככלות, et D ajoute avec son modèle: „cette prière et cette supplication, . . . de son agenouillement sur ses genoux, les mains étendues vers le ciel".

Dans x 3 le שמן הדס טוב de C fait place dans D au שמן המור, dont usait Esther (ii 12) et les „onguents" de C sont devenus les „onguents féminins" dans D, toujours d'après le même texte (Est. ii 12).

Dans x 5 D ajoute aux provisions de Judith l'outre de lait avec laquelle l'astucieuse Jaël avait désaltéré Sisara, avant de le tuer pendant son sommeil (Jug. iv 19).

Dans xvi 2 la formule de C: גילו וקראו בשמו fait place dans D au texte d'Is. xii 4: הודו וקראו בשמו.

Dans xvi 18 D se rapproche de Ps. xcvii 5 en omettant la mention faite par C de והמים והאבנים et en remplaçant נמוקו par le synonyme נמסו.

Citons enfin un cas où D semble modifier non pas le texte de C tel qu'il nous est connu par l'édition de Venise, mais un texte apparenté à celui de B. Dans viii 14, en fin de verset B^1 ajoute en marge לעת הצרה הזאת. A cette courte formule D substitue une phrase biblique entière, prise à Jérémie (xxx 7): ועת צרה ליעקוב וממנה יושע.

Pour expliquer ces faits, qui ne peuvent être fortuits, étant donnée la grande ressemblance entre C et D, il n'y a que deux hypothèses. Ou bien C a voulu rapprocher de Vg. le texte de D. Ou bien D a retouché le texte de C pour utiliser des expressions scripturaires. La seconde hypothèse correspond bien à tous les cas relevés. La première, au contraire, ne cadre pas avec certains faits. D'une part, en certains cas les expressions non scripturaires de C ne sont pas plus proches de Vg. que celles de D: par exemple dans xvi 18 les deux synonymes correspondant à „liquescent". D'autre part, en certains cas les divergences entre C et D portent sur des éléments du texte n'ayant pas de correspondant dans Vg.: par exemple dans vi 13 et viii 13, 14. Enfin, dans certains cas C, tout en n'ayant pas les expressions scripturaires par lesquelles D s'écarte de Vg., présente dans le voisinage immédiat des détails divergents de Vg., montrant qu'il ne se soucie pas tellement d'une correspondance rigoureuse avec Vg.: par exemple dans vi 16 C dit „jusqu'au soir" au lieu de „per totum diem". Dans vi 17 C parle de „son nom et sa puissance" au lieu de „virtutem" simplement. Il parle de chute (מפלתם) au lieu de „interitum". Dans vii 6 il omet la mention de la source et se contente des aqueducs. Dans xvi 2 C dit „louez" pour „incipite"; „dans la danse" pour „in cymbalis".

On ne voit pas pourquoi C, qui aime les réminiscences bibliques, (cf. plus haut, p. 359), aurait en plusieurs cas laissé tomber celles présentées par D, sans se rapprocher mieux de Vg. pour autant. Il faut donc conclure que c'est D qui a retouché C et non pas l'inverse. Cette conclusion, par elle-même, laisse intacte la question de savoir si C est une traduction libre de Vg. ou un texte indépendant. Les raisons d'adopter la seconde branche de l'alternative ont été exposées plus haut; il n'y a pas lieu d'y revenir ici.

Selon Y. M. Grintz le texte D (qu'il désigne par ב) est une traduction libre de Vg. Les arguments qu'il donne porteraient également pour C. Il y a lieu d'en dire un mot ici. L'indice le plus fort aux yeux de M. Y. Grintz est dans la description du butin (xv 8): „et universis mobilibus eorum" correspond dans D à מטלטלי אלהיהם, d'après le texte de Jellinek, c'est à dire „les meubles de leurs dieux", „eorum"

ayant été lu „deorum" par le traducteur. Il est vrai que l'édition d'Eisenstein lit מטלטלי אהליהם, c'est à dire „les meubles de leurs tentes". Y. M. Grintz se contente de signaler la chose avec un point d'exclamation. Mais ici la leçon de C peut avoir de l'intérêt: elle coïncide avec celle d'Eisenstein. En l'absence de toute donnée sur les manuscrits qui ont servi de base à ces éditions, il n'est nullement établi que le texte hébraïque initial de D ou de C soit celui qui résulterait d'une fausse lecture de Vg., imputable au traducteur.

Selon Y. M. Grintz, la formule de xv 1: יצא מהם כל עצה ne s'explique bien qu'à titre de traduction de Vg.: „fugit mens et consilium ab eis". Pourtant 1 Sam. xxv 37 dit bien que „le vin sortit de Nabal", pour exprimer la fin de son ivresse. L'expression de C et D n'a rien d'impossible en hébreu.

Toujours selon Y. M. Grintz, la formule de x 13: חשבתי אצלי est une traduction de Vg.: „cogitavi mecum". L'expression „cogitare secum" est régulière en latin classique. Jérôme l'a employée même dans Gen. xx 11 où le TM ne l'y invitait pas directement. L'hébreu biblique dirait „avec son coeur" עם לבו. En tout cas une tournure pléonastique n'a rien de contraire au génie de l'hébreu. אצלי n'est pas biblique, pour dire „au dedans de moi", „mecum", „apud me", mais est-il impossible en hébreu post-biblique? Y. M. Grintz emploie à plusieurs reprises la préposition אצל au sens de „chez" (un auteur): chez Eisenstein (p. 204), chez Rabbi Joseph (p. 206), chez Josippon, chez Rabbi Nissim (p. 207).

Il ne semble donc pas y avoir d'indice bien décisif d'une origine de D par traduction de Vg. Y. M. Grintz présente comme une possibilité moins probable qu'il soit dérivé par remaniements du texte araméen utilisé par Jérôme (p. 205). Sans me prononcer sur ce point, je pense que les indices rassemblés à propos de C démontrent l'indépendance à l'égard de Vg.

E. *Texte incomplet à conclusion midrashique.*

Ce texte est parallèle à Vg. jusqu'à la généalogie de Judith comprise (viii 1). A partir de là un récit midrashique termine l'histoire. Deux formes de ce texte ont été publiées; elles diffèrent l'une de l'autre par beaucoup plus que des variantes de détail. Elles seront désignées par les sigles E^1 et E^2.

E^1 se trouve dans un ms. de la *Bodleian Library* (Oxford): Heb. d. 47, ou n° 2669, 15 c, du catalogue, fol. 38ab-39ab. Il a été publié par M. Higger, dans *Halakoth ve-Agadoth*, New-York, 1933, pp. 92 svv.,

ainsi que par B. M. Levin, dans la revue *Sinaï* 3 (1940) pp. 68-72. L'édition de Higger est faite d'après une copie exécutée par L. Ginsburg. Quelques erreurs de lecture s'y sont glissées, que l'examen d'une photographie du manuscrit permet de déceler.

E^2 se trouve dans un ms. de la bibliothèque D. Kaufmann à Budapest (n° 259). Il a été publié par D. S. Löwinger dans la brochure יהודית–שושנה נוסחאות חדשות מוצאין לאור על פי כ״י שבבודפשט Budapest, 1940 [1]). Une introduction compare les deux témoins du texte E. E^1 est appelé ^{1}א par Grintz et כי״א par Löwinger.
E^2 est appelé ^{2}א par Grintz et כיק״א par Löwinger.

E^3 désignera ici quelques phrases incorporées à un midrash écrit en marge de B^1 (Bodleian Library, Heb. d. 11, fol. 260^a). Ce sont des variantes, souvent abrégées, qui se rapprochent tantôt de E^1, tantôt de E^2. On a ainsi ii 7.8.12; iv 2.5.6.8.9; v 1.2; vi 11.14; vii 1.2.3.10.12. 13.23; viii 1. (Voir note à paraître ultérieurement, Midrash 6°).

En général, E^1 est plus long que E^2. Cependant E^2 comble une grande lacune, probablement accidentelle d'après Y. M. Grintz, de E^1. Alors que pour v 10-26 E^1 ne présente que v 10.21.24^a.25.24^b.26, E^2 comporte en plus v 11-20. E^1 mentionne en i 10 le projet d'une expédition navale contre Alexandre le Macédonien, qui ne figure dans aucun texte connu.

E^1 est précédé par une introduction de quelques lignes rattachant implicitement l'histoire de Judith à la fête de Ḥanoukah: les femmes sont obligées à la lampe de Ḥanoukah, parce que c'est par elles que le miracle s'est produit. C'est un emprunt à la littérature des שאילתות (questions légales). La fin du récit, après viii 1 parle de Jérusalem comme lieu de l'action et des Grecs, beaucoup plus clairement dans E^1 que dans E^2. Dans viii 1 Judith est fille de Mardochée מרדכי, d'après E^1, mais de Mérari, d'après E^2. Il est difficile de dire s'il y a une simple distraction de copiste, ou s'il y a une intention de rattacher l'action de Judith au jour de Mardochée (2 Mac. xv 36). La langue de ce texte E n'est pas purement biblique.

D. S. Löwinger ne veut pas décider si les textes E sont une traduction du grec, du latin, du syriaque, de l'araméen, ou même un reste de la forme originale du texte (p. 5). S'ils sont une traduction, ce ne peut être qu'une traduction très libre de Vg., ou une traduction d'un texte perdu. Y. M. Grintz estime qu'ils sont une traduction de

---

[1]) Je remercie M. G. Vajda, directeur d'études à l'Ecole pratique des Hautes Etudes à Paris, qui m'a très aimablement prêté son exemplaire.

Vg. et il tire argument de la forme des noms géographiques (p. 198). Mais il est facile pour un copiste de moderniser de pareils noms. Un autre argument est tiré de l'expression jugée étrange dans E^1 v 27: בלא לימוד דעת, correspondant à Vg.: sine peritia artis pugnae. Le substantif למוד n'a pas dans la Bible le sens abstrait de „étude, apprentissage, enseignement", mais seulement celui de „disciple". Mais on trouve plusieurs fois l'expression „enseigner la science" למד דעת, avec le verbe au *piel*: Is. xl 14; Job xxi 22; Ps. xciv 10: Qoh. xii 9. Il devait être facile de passer à l'expression utilisant le substantif. E^2 présente une leçon différente: „sans apprentissage du combat", ce qui rappelle les expressions de Cant. iii 8 et de Jug. iii 2 (noter ici le *da'at* erratique). Il se peut que le texte primitif de E ait ressemblé encore plus à Vg. et qu'il ait porté: „sans apprentissage de la science du combat". Les deux témoins connus ont abrégés de manière différente, car il y a d'autres variantes dans ce verset. Quoi qu'il en soit l'expression „étrange" semble dériver très normalement du style biblique. Il n'y a rien d'impossible à ce que ce soit Vg. qui ait pris dans son modèle araméen une expression redondante analogue.

Il y a quelques indices d'originalité de E par rapport à Vg.

Dans i 11 ולא רצו לבוא אצלו (E^1) ne correspond à rien de précis dans Vg., mais se rencontre assez bien avec TG 1, 11: καὶ οὐ συνῆλθον αὐτῷ.

Dans ii 11 כמצות המלך (E, E) ne correspond à rien dans Vg., mais L porte: sicut praeceperat (dixerat) rex.

Dans v 20 גבורי בשן (E^2) correspond à une variante de TG; mais la plupart des mss. de TG (5, 20) et la Vg. portent: Hesebon.

Quelques petites additions de E par rapport au texte de Vg. pourraient s'expliquer isolément par une certaine liberté de traduction. Mais leur répétition en concordance avec des additions rencontrées dans TG ou TH leur donne une plus grande valeur de preuve.

Dans vi 14, à „communi lamentatione et fletu" de Vg. correspond chez $E^{1.3}$: בבכי גדולה, et chez E^2: ויבכו בקול גדול. Or un ms. de TG contient l'addition: μετὰ χραυγῆς μεγάλης (6, 18).

Dans vi 8 le seul E^1 ajoute à Vg. וקילעו באבנים, ce qui répond littéralement à TG: καὶ ἔβαλλον ἐν λίθοις, qui use d'une construction rare (6, 12).

Dans vii 2, après l'énumération des forces de l'armée, E^1 ajoute les mots: „peuple plus nombreux que le sable qui est sur le bord de la mer", qui correspondent à TG: πλῆθος πολὺ σφόδρα (7, 2).

Dans vi 16, à „quam moriamur" de Vg. correspond ממותינו בצמא

simultanément dans B, C, D, E. Plusieurs mss. de TG portent l'addition: ἢ ἀποθανεῖν ἐν δίψει (7, 26).

Signalons enfin quelques particularités originales de E. Au nom d'Esdrelon dans Vg. correspondent dans i 8 l'omission; dans iv 5 יזרעאל; dans vii 3 איילון. Dans vii 1, Holopherne fait *descendre* ses armées à Béthoul, et non pas monter. Dans ii 16, contre tous les autres témoins du texte (Vg., A, B, C, D, TG: 2, 26) E^1 lit „les fils de rébellion", בני מדון, au lieu de „Madianites", בני מדין. Incontestablement cette leçon convient mieux au contexte géographique et au parallélisme.

Il y a donc des indices d'originalité de ce texte E par rapport à Vg. Il y a lieu simplement de reconnaître que la langue est tardive, ce qui peut s'expliquer autrement que par une retraduction. Extérieurement on peut saisir l'influence de E dans un midrash pour la Ḥanoukah (Vaticanus Heb. n° 285 = de Rossi 1094, 2 à la Palatine de Parme, n° 2557), lui-même source du *ioṣer* de rabbi Joseph pour le premier sabbat de la Ḥanoukah, (voir note ultérieure, midrash n° 5). Ceci nous reporte aux environs de l'an 1000 de notre ère, comme limite inférieure, mais notre texte peut être bien antérieur. Une dernière question est à poser en terminant, sans qu'on puisse lui donner une réponse. Primitivement E était-il un texte complet, c'est à dire parallèle à Vg. du début à la fin? et la forme actuelle résulte-t-elle d'une abréviation analogue à celle qui a tiré D de C? Ou bien n'a-t-il jamais eu d'autre forme que celle connue par les manuscrits qui viennent d'être signalés?

Avant de quitter ce texte E, il reste à prévenir une confusion possible [1]). Y. M. Grintz a reproduit (pp. 199-200) avec quelques coupures le début de E^1 (i 1-ii 16). Mais une faute d'impression (p. 198, dernière ligne) attribue ce passage à א (= B), au lieu de $א^1$. Le texte donné par Y. M. Grintz diffère de celui des éditions de Higger et Levin par quelques variantes, qui ne semblent pas procéder d'un nouvel examen du manuscrit [2]).

Rapports de TH et de TG.

Après avoir énuméré pour chacun des TH des contacts avec TG, L ou un autre TH, qui constituent des indices d'originalité par rapport à

[1]) Je remercie Y. M. Grintz, qui a eu l'amabilité, dans une lettre personnelle, de me signaler la confusion pouvant résulter de la faute d'impression typographique.

[2]) On notera également que la variante signalée p. 199, n. 2 doit être attribuée au texte א (B) et non à $א^2$ (E^2).

Vg., on peut compléter la démonstration d'une autre manière. Si les TH sont des traductions libres de Vg., il est peu vraisemblable qu'ils aient su distinguer en elle ce qui venait de TG et ce qui venait de la source araméenne. Si donc simultanément les TH s'écartent de Vg. quand elle ressemble à TG, précisément dans un passage qui a des chances d'être original dans TG, il est infiniment peu vraisembable que les TH dépendent de Vg. C'est ce qui se passe dans viii 15 (8, 16).

On se rappelle que TG reproduit ici un verset des LXX (Nom. xxiii 19), qui diffère du TM. Il est utile d'avoir les textes sous les yeux.

TM	LXX
Dieu n'est pas un homme pour mentir, ni un fils d'homme pour se repentir.	Dieu n'est pas comme un homme pour être sommé, ni comme un fils d'homme pour être menacé

Dans Judith viii 16 la place des deux verbes est inversée [1]) et Vg. présente un texte assez différent.

Vg.	TG
Non enim quasi homo sic Deus comminabitur, neque sicut filius hominis ad iracundiam inflammabitur.	Dieu n'est pas comme un homme pour être menacé, ni comme un fils d'homme pour être sommé.

Les TH (au nombre de quatre, ou plus précisément de trois, l'un présentant une variante intéressante dans les deux manuscrits qui l'attestent) s'accordent à omettre le parallélisme entre „homme" et „fils d'homme", par lequel Vg. ressemble à TG. Mais ils présentent tous, avec des mots différents, l'idée de colère par laquelle Vg. s'écarte de TG.

TH A	TH C
Car Dieu n'est pas un homme, qui s'irrite et ne pardonne pas.	Car il ne s'indigne pas comme un homme.
TH B^1 (marge)	**TH B^2**
Car on ne le prie pas comme un homme pour enflammer sa colère.	Car il n'est pas comme un homme pour enflammer sa colère.

D omet viii 15-17, mais a placé après viii 13 une suite de textes bibliques: Lam. iii 21.26.31.32; Jer. xviii 7-8, où se retrouvent

[1]) Ce verset comporte de nombreuses variantes dans TG, pour le second verbe. Il est inutile de les discuter ici, car aucune ne semble pouvoir expliquer le terme de Vg. „ad iracundiam inflammabitur". La variante attestée par les meilleurs manuscrits et la plus proche de Nom. xxiii 19 est conservée ici. Même si l'auteur de TG avait modifié le texte des LXX, la dépendance resterait indéniable; cela suffit pour le présent sujet. Il est notable que L^m omette le second stique du parallèle.

l'équivalent des vv. omis. Les TH omettent de manière concordante le parallélisme qui est commun à TG et Vg. Cependant A et B présentent dans v 14 le parallélisme *'yš-'adam*, proche de celui présenté par Vg. dans viii 15. Bien des passages, notamment dans le cantique final, montrent qu'ils ne sont pas étrangers à l'emploi d'une structure parallélique.

L'explication la plus obvie de l'ensemble des ressemblances et différences entre TG, Vg. et TH est que TG, équivalent large et non traduction stricte d'un original sémitique, a cité de mémoire le verset de Nom. xxiii 19, sans doute parce qu'il lisait un texte analogue à celui de B^1 (marge). Jérôme s'est efforcé de se rapprocher du texte araméen qu'il avait sous les yeux: il a conservé toutefois le parallélisme sans doute parce qu'il était influencé inconsciemment par la formule de Ps. ciii 9: „non in perpetuum irascetur, neque in aeternum comminabitur". Mais il a abandonné l'idée de prière menaçante pour celle de colère, présentée par son modèle araméen. Les TH sont indépendants de Vg. et représentent des formes diverses d'une tradition textuelle sémitique.

Ce cas est assez clair. Il n'est pas possible d'analyser de même les autres cas, énumérés plus haut, dans lesquels TG reproduit les termes des LXX, eux-mêmes différents de TM. En effet, dans certains (1°, 3°, 6°) Vg. n'offre pas de correspondance à TG. Dans d'autres cas (4° et 5° réunis, 7°) il faudrait des explications trop longues ici. Mais on peut citer un certain nombre de passages où les TH diffèrent simultanément de Vg., qui a de son côté une correspondance exacte avec TG ou L. Le nombre de ces cas renforce leur valeur démonstrative en permettant d'éliminer le facteur de hasard.

Dans vii 11 „unde satiarentur" correspond à πεῖν εἰς πλησμονήν (7, 21). A, C, E parlent seulement de „boire"; B n'a rien de correspondant; D cite Ex. xvii 3.

Dans le cantique final (xvi) examiné de près on peut compter quatorze cas où les TH sont différents simultanément de Vg., qui a un correspondant exact dans TG ou L. Les voici brièvement énumérés sans donner tout le détail des leçons des TH. xvi 2: incipite, modulamini. 3: conterens (A: *mšbyt*, cf. Ps. xlvi 10; B: *'wšḥ*; C: *'yš*); 4: posuit castra; 5: fortitudinis; torrentes; 8: Titan, excelsi; 10: colligavit, accepit stolam novam; 17 creatura tua (TH: pluriel); voci; 19: magni erunt; per omnia.

Par contre dans les douze cas où Vg. diffère de TG, elle a toujours un correspondant dans un ou plusieurs TH. xvi 2: exultate (un ms.

porte „exaltate" en première main); 4: omnium; 5 valles; 9: et induit se vestimento laetitiae; 13: apparuerunt; arescentes; 18: omission de xvi 16; 19: timent (pluriel); 20: in illis (TG, L: accusatif).

Enfin ce même cantique offre un certain nombre de ressemblances entre TH et TG en des traits absents de Vg. Rappelons brièvement ce qui a été signalé plus haut. A présente le verset 16, 16. B ressemble à 16, 15 cd C rappelle L et L^m dans 16, 8 et 11 (xvi 10. 13).

De cet ensemble de faits il résulte que Vg., en traduisant son modèle araméen, ne s'est pas interdit de suivre TG pour de menus détails. Les TH ne sont pas une traduction libre de Vg., mais un texte voisin du texte araméen et du prototype sémitique traduit par TG.

Date de TH.

Si les TH sont indépendants de Vg., une ressemblance avec un texte paulinien permet de saisir leur influence dès le milieu du 1er siècle, donc avant l'allusion faite à l'action de Judith par 1 Clem. lv 4-5. Dans 1 Cor. x 1-10 Paul rappelle, souvent avec les termes de l'Écriture, les châtiments qui frappèrent la génération de l'Exode. Aux vv. 10-11 il s'exprime ainsi: „certains d'entre eux tentèrent (le Seigneur) et périssaient par les serpents, ... certains d'entre eux murmurèrent et périrent par l'Exterminateur". On a depuis longtemps rapproché ce passage de Judith viii 25: „illi autem qui tentationes non susceperunt cum timore Domini et impatientiam suam et improperium murmurationis suae contra Dominum protulerunt, exterminati sunt ab exterminatore et a serpentibus perierunt". On notera la différence entre les deux textes: dans 1 Cor. c'est l'homme qui tente Dieu. Dans Judith c'est l'homme qui est tenté (éprouvé) par Dieu. Les TH sont parallèles à Vg.; il n'y a rien de correspondant dans TG. Comme à l'ordinaire, A est assez loin du mot à mot: ואשר לא עמד במסות ויזעף לבו על י״י כלה ברעתו ובסלף דרכו נצמת. B suit de plus près le début: ואותם שלא קבלו נסיונות ביראת יי והלכו בשרירות לבם הרע ובניאוץ תלונתם על יי אבדו ויכשלי במגפה ובאש ובנשיכת הנחשים השרפים. (variantes infimes dans B^2). C et D ressemblent davantage à la fin du passage dans Vg.: וכל מי שלא עמד בניסיון ביראת ה׳ אבל התלננו על ה׳ נגפו לפני המשחית וימותו במכת הנחשים. (variantes infimes dans D). Les textes connus de E s'arrêtent à viii 1.

Ce verset, qui n'a pas de correspondant dans TG, aurait donc été connu de Paul dans sa forme sémitique (araméenne ou hébraïque) et cité de mémoire dans une libre adaptation. Il n'y a rien à tirer de cette

réminiscence quant à une croyance de Paul au caractère inspiré du livre de Judith. Les épîtres apostoliques font quelques allusions à des traditions non scripturaires. Quelques versets plus haut, Paul parle du rocher qui suivait les Israélites dans le désert. L'épître de Jude (vv. 14-16) cite expressément Hénoch comme l'auteur d'une prophétie contenue dans le livre d'Hénoch. La question de la canonicité reste entière que Paul ait connu ou non le livre de Judith.

CONCLUSION

Au terme de cette étude qui s'est attachée à présenter des données de fait sur les TH et à démontrer leur indépendance vis à vis de Vg., le problème du texte primitif de Judith est plus complexe qu'avant. Il y a quatre types de TH, D n'étant qu'un remaniement de C, comme on l'a vu plus haut. Cette diversité est comparable, sans être tout à fait identique à celle présentée par le texte d'Esther, qui, outre TM, présente dans LXX deux types de textes ne différant pas seulement par des variantes de copie, mais supposant une refonte du récit.

Quel est le rapport des ces 4 TH? Leur étroit parallélisme dans la suite des versets fait penser à un prototype écrit commun. Certains seraient-ils une retraduction libre d'un texte araméen, analogue à celui utilisé par Jérôme? Cela expliquerait le fait que parfois il y ait, notamment entre B et C, une étroite ressemblance, comme si deux expressions synonymes avaient été employées pour la même idée. Mais la question ne peut qu'être posée ici: la réponse demanderait un examen approfondi.

Quant aux questions historiques posées par le livre, elles devraient également être reconsidérées sur la base de TH. Jusqu'ici c'est ordinairement de TG que l'on partait, soit pour retrouver une historicité assez solide sous un maquillage superficiel (comme le fait Y. M. Grintz), soit pour se contenter d'un résidu assez pauvre ou même problématique, caché sous des remaniements profonds. Désormais il faudra partir de TH [1]).

Certaines leçons intéressantes ont déjà été signalées plus haut: celle de A iii 14 qui fait disparaître Gabaa, celle de E ii 16 qui fait disparaître les fils de Madian. Relevons encore dans v 4 l'appellation d'„habitants de l'Orient" dans la bouche d'Holopherne: le général, censé venir de Ninive, désigne ainsi les populations de la côte syrienne.

---

[1]) Il serait souhaitable pour cela d'avoir une édition synoptique des TH dans laquelle ils seraient mis en regard verset par verset.

C'est la leçon de L^m et de Vg. A (fils de l'Orient) et C (rois du Levant) expriment avec des mots différents la même qualification géographique. B et E n'ont rien de correspondant. TG parle d'habitants du Couchant. On peut se demander s'il n'y aurait pas dans ce passage un trait supposant que l'envahisseur vient de l'ouest et qui aurait échappé aux premiers remaniements; seul TG aurait eu la logique de l'effacer.

On peut aussi remarquer la grande insistance de TG sur le caractère extraordinairement escarpé et inaccessible du pays des Juifs et la fréquence d'une mention explicite de la région montagneuse (4, 5.7; 5, 1; 6, 7.12; 7, 1.4.10.13; 10, 13; 15, 2.3.5.7). Tout cela est très estompé dans TH et Vg. On peut se demander s'il y a là une notation d'un témoin direct, ou la marque d'un étranger, composant artificiellement son récit et voulant faire une allusion tacite à l'exploit de Jonathan (1 Sam. xiv 4-14), comme il a parsemé son oeuvre de souvenirs relatifs aux exploits et aux ruses du passé.

Qu'il suffise de soulever ces problèmes d'ordre historique ou géographique. Les traiter dépasserait le cadre de cet article. Il y aurait de plus à faire état des données que l'on peut éventuellement glaner dans les récits midrashiques. Une note ultérieure tentera un premier recensement du matériel que j'ai pu atteindre. Ce qui est encore loin de déterminer ce que l'on peut y considérer comme donnée valable. Ajoutons qu'il y a lieu de distinguer les problèmes historiques, pour lesquels il faut remonter aux documents les plus primitifs, et la valeur humaine et religieuse d'une oeuvre littéraire: à ce plan un tard-venu peut dépasser ses devanciers.

A NOTE ON EZEKIEL XVII 1-10 AND 22-24

BY

RAYMOND S. FOSTER

Sierra Leone, W. A.

Ezekiel xvii 1-10 is the well-known allegory of the Two Eagles (or Vultures), and the passage, in conjunction with verses 22-24, raises several problems, both textual and exegetical.

The traditional interpretation is to take verses 3-4 as referring to the young king Jehoiakin, and the events of 597 B.C. (2 Kings xxiv 8 ff.), and verses 5-10 as referring to the period of Zedekiah's rule. Although appointed to the throne by Babylon, Zedekiah began to seek independence of Babylon with the aid of Egypt, and this course of action led to the eventual capture of Jerusalem and the end of the Jewish State in 586 B.C.

An examination of the text supports this traditional view in the main, though the way has first to be cleared, as it were.

William IRWIN [1]) argues that xvii 1-10 is a conflate text, that verses 3, 4 and 5 are an alternative form of verses 7 and 8. There was, IRWIN upholds, only *one* eagle in the original poem. He thus prefers the reading אֶחָד in the Massoretic Text to אַחֵר which has the support of the LXX, Old Latin, Syriac and Vulgate Versions. It is true that the Greek ἕτερος is a possible rendering of אֶחָד, but the translation *another* is required by the allegory as a whole, as will be seen.

Verses 3 *and* 7 are integral parts of the poem, and they are continued in verse 8*b*; verse 8*a* is a gloss probably on verse 10*a*.

IRWIN also draws attention to the 'horticultural' difficulties of verses 5 and 6. The poem begins with a *cedar* (אֶרֶז), and then in verse 5 the *seed of the land* is planted in *a fertile field*; *he set it as a willow tree* (?) (צַפְצָפָה) *that it might sprout and become a vine* (גֶּפֶן). IRWIN's conclusion is that in the original poem there was only one species of tree, the cedar. The vine, to which no reference is made in verses 22-24 (commentator's notes, according to IRWIN) "has been introduced

[1]) In his *The Problem of Ezekiel*, Chicago University Press, 1949. See also Louise Pettibone SMITH, „The Eagle(s) of Ezekiel 17", *JBL*, Vol. LVIII, 1939, pp. 43-50.

through some error of text or exegesis" [1]). The author of verses 22-24, however, has a clear and definite reason for making use only of the figure of the cedar [2]). Likewise in verses 1-10 there is an adequate reason for the acceptance of both the cedar and the vine in the original poem: two regimes are intended, that of Jehoiakin and that of Zedekiah.

The word בְּצַפְצָפָה in verse 5 is a difficulty. In post-Biblical Hebrew it does bear the meaning of a kind of willow, but this is out of place in the present context. Various attempts have been made to find a satisfactory solution [3]), but it seems best to follow the LXX and Old Latin here [4]) and to read simply וְצָפָה.

What of the extent of the original poem? Richard KRAETZSCHMAR [5]) suggests that verses 8-9 and 10 are parallels. On the other hand, Dr. T. H. ROBINSON [6]) believes that the original poem extended to, and included verse 8; verses 9 and 10 comprising a separate oracle. G. A. COOKE [7]) includes both verses in his reconstruction, but reverses the order. It is probable that verse 10 is the original, with its particularly apt reference to 'the east wind': verse 9*b* is a gloss, and verse 9*a* has every appearance of an editorial comment.

Thus with certain other changes in the text, to which reference is given below, it is possible to reconstruct the original poem in this way:

---

[1]) *Op. cit.* p. 114.

[2]) See *below*.

[3]) Alex R. GORDON renders *as a slip* (*The Bible, An American Translation*, edited by J. M. Powis SMITH and Edgar GOODSPEED, University of Chicago Press, 1935. Thirteenth Impression, 1948). L. P. SMITH suggests *a flowing stream* (צפת) as parallel to *by abundant waters* (*op. cit.* p. 47-8); thus making the root צוף cp. Aquila, Symmachus and Theodotion who have ἐπιπόλαιον, and the Vulgate which reads *in superficie*.

[4]) The LXX has ἐπιβλέπομενον and the Old Latin *ut respiceretur*. The Greek ἐπιβλέπομενον would appear to have the force of the Classical ἐπιβλεπτέον; and the Hebrew niph'al participle also has gerundive force (cp. A. B. DAVIDSON, *Hebrew Grammar* (24th Edition) p. 90, note 4). The root in this case is צפה.

[5]) Richard KRAETZSCHMAR, *Das Buch Ezechiel* (Handk. zu A.T., herausg. von W. NOWACK) Göttingen, 1900.

[6]) T. H. ROBINSON, *Prolegomena to the Higher Criticism of Ezekiel* (A paper read before the Oxford Society of Historical Theology in 1949. The present writer was privileged to see this in an unpublished form some years ago).

[7]) G. A. COOKE, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, (International Critical Commentary), 1936.

3	הנשר הגדול	גדול הכנפים
	ארך האבר	מלא הנוצה
	בא אל־הלבנון	ויקח את־צמרת הארז
4	את־ראש יניקותיו קטף	ויביאהו אל־ארץ כנען
5	ויקח מזרע הארץ	ויתנהו בשדה־זרע
	על־מים רבים	נצפה שמו
6	לפנות דליותיו אליו	ושרשיו תחתיו יהיו
	לצמח ויהי לגפן	סרחת שפלת קומה
	ותעש בדים	ותשלח פארותיה
7	ויהי נשר־אחד גדול	גדול כנפים ורב־נוצה
	והנה הגפן הזאת	פנתה שרשיה אליו
	ודליותיה שלחה־לו	להשקות אותה
8	לעשות ענף ולשאת פרי	להיות לגפן אדרת
10	והנה שתולה התצלח	כגעת רוח הקדים

Critical Notes on xvii.3-10:

Verse 3: Delete אשר־לו הרקמה which is probably an exilic addition based on the experience of the coloured reliefs on the walls of the Babylonian temples. Cp. Cooke, *op. cit.*, p. 183.

Verse 4: Delete בעיר רכלים שמו A later addition to make the poem fit the exile. Cp. L. P. Smith, *op. cit.*, p. 48.

Verse 5: Delete קח as a copyist's mistake from ויקח on the line above.

Verse 6: For the reading לצמח cp. Kittel's *Biblia Hebraica*, *ad loc.* Clauses in this verse have been transposed in accordance with the gender of the pronominal suffixes. Cp. L. P. Smith, *op. cit.*, p. 47. The phrase ותהי לגפן has been deleted as redundant, and in imitation of the previous ויהי לגפן.

Verse 7: Reading פנתה for כפנה which is an Aramaism not supported by the Versions. The phrase מערגות מטעה is deleted *metri causa* and cp. Kittel's *Biblia Hebraica*, *ad loc.* The word מטעה occurs only here and at xxxi 4 and xxxiv 29 (both late passages) and is probably a gloss on the rare ערגות which is found only here and in Canticles.

Verse 8: On verse 8*a* see textual comment above.

Verse 10: The second part of the verse is an editorial note.

In the first part of this allegory (verses 3-4) the prophet Ezekiel has in mind the Jehoiakin regime which came so abruptly to an end in 597 B.C., when the king and many of the Jewish leaders and artisans were taken into captivity into Babylon (2 Kings xxiv 8 ff.). Then, in verses 5 ff., Ezekiel turns to the regime of Zedekiah, who is represented here as *the seed of the land*. The poem makes it clear that it was the Babaylonian intent that the seed should grow, that is, the Babylonians left room for at least a limited development under the vassal-leadership of Zedekiah. The seed was to become a vine, albeit only a vine that was *spreading* and of *lowly height* [1]). The allusion to the *fertile field by abundant waters* suggests that the prophet viewed

[1]) This closely links with the poem of chapter xv where Judah is a *wild vine*. In this figure Ezekiel reveals the pretentiousness of the political, military and economic intentions of Judah.

the Babylonian policy as one of leniency—careful leniency, for the growth of the State is *to be watched over*. That Judah was not intended to grow into full nationhood again is made clear by the lack of reference to the vine bringing forth fruit: it *made shoots*, and *sent out boughs* . . . but not fruit.

The new regime, however, began to plan to become *a goodly vine*, and to *bear fruit*. That is, Zedekiah sought ways of removing the limited suzerainty that was his, of throwing off the restrictions and yoke of vassalage. Thus he turns to Egypt (another great eagle); *Behold, this vine turned its roots in his direction, and sent out its tendrils for him to water*. Intrigue with Egypt is no new theme in the prophets, and Ezekiel is no exception. He sees that no good will come from the intentions of the new regime, for Nebuchadrezzar will be compelled to take severe and drastic action: *Behold, it may be planted, but shall it survive when the east wind strikes*?

The prophet Ezekiel, according to HÖLSCHER [1]) is "ein Vertreter babylonischer Politik" [2]). In this oracle he is making a contrast between the treatment of Jerusalem by Egypt in 608 B.C. (2 Kings xxiii 31 ff.), and that of Babylon, under whom "lebte Juda eine Zeitlang in bescheidener, aber befriedigender Lage" [3]). He thus takes the end of the poem as referring to Egypt and not to Babylon. Certainly the poem seems to reflect an attitude towards Babylon that is quite consistent with that of Jeremiah. G. A. COOKE writes: "In relation to the Babylonian power Ezekiel takes the same line as Jeremiah (ch. 27); it is useless to dream of independence; the only wise course is to accept the situation and to interpret it as revealing the divine purpose" [4]).

The evidence of the *Weidner Tablets* [5]), however, opens up further light. Jehoiakin was held prisoner by Nebuchadrezzar until 562 B.C. when his successor, Evil-Merodach, released the Jewish king [6]). As long as Jehoiakin was alive there was hope for his restoration to the throne of Judah. The Weidner Tablets corroborate this view.

---

[1]) Gustav HÖLSCHER, *Hesekiel, Der Dichter und Das Buch*. Eine Literarkritische Untersuchung, *BZAW* 39, Giessen, 1924.

[2]) *Op. cit.* p. 99.

[3]) *Idem*.

[4]) *Op. cit.* p. 182.

[5]) Vide *Mélanges Syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, II, pp. 923-935 which comprises the report on the discoveries by Ernst F. WEIDNER.

[6]) 2 Kings xxv 27-30; Jeremiah lii 31-34. Cp. OESTERLEY, *History of Israel*, Vol. II, p. 49.

These Babylonian records include "payments of rations of oil and barley to captives and artisans resident in Babylon". Amongst those listed as receiving such rations was 'Yaukin, king of the land of Yahud'. The names Yaukin and Yahud were already known ... and were clearly recognizable as shortened forms of Jehoiakin and Judah respectively. Here then was positive evidence, aside from the Biblical records, of the presence of 'Jehoiakin, king of the land of Judah' at Babylon in the time of Nebuchadrezzar; and here, too, was proof that the Babylonians themselves regarded him as the proper claimant to the throne of conquered Judah" [1]). W. F. ALBRIGHT makes a similar comment: "Now we know that Joiachin was not only the legitimate king of the Jewish exiles from their own point of view; he was also regarded by the Babylonians as legitimate king of Judah, whom they held in reserve for possible restoration to power if circumstances should seem to require it" [2]).

Now, the poem of chapter xvii 1-10 reveals a prophet who is very much concerned with the preservation of the *status quo*, and he is opposed to any actions which might disturb it. It cannot be supposed that this was the limit of the prophet's vision for his people. The prophet Jeremiah was able to look forward to the end of the period of submission to Babylon: did Ezekiel also?

This question brings us to a brief examination of xvii 22-24, which seem not only to provide an adequate answer, and a positive one, but also the clue to the right understanding of the poem in verses 1-10.

Johannes HERRMANN [3]), Paul HEINISCH [4]) and more recently I. V. MATTHEWS [5]) uphold the traditional authorship of these verses, although they may have been added a later time by the prophet. On the other hand, Gustav HÖLSCHER [6]), G. A. COOKE [7]), Volkmar HERNTRICH [8]), and James SMITH [9]) feel that these verses were added

---

[1]) Jack FINEGAN, „The Chronology of Ezekiel", *JBL*, Vol. LXIX, 1951, p. 61.

[2]) *Biblical Archaeologist*, Vol. V., 4 (Dec. 1942), p. 54 (Quoted by Jack FINEGAN).

[3]) *Ezechiel*, (Komm. zu A. T. herausg. von Ernst SELLIN) Leipzig, 1924.

[4]) *Das Buch Ezechiel*, (Die Heilige Schrift des A. T. herausg. von Franz FELDMAN und Heinr. HERKENNE) Bonn, 1923.

[5]) *Ezekiel*, (An American Commentary on the Old Testament) Philadelphia, 1939.

[6]) *Op. cit.*

[7]) *Op. cit.*

[8]) *Ezechielprobleme*, *BZAW*, 61, Giessen, 1933.

[9]) *The Book of the Prophet Ezekiel*, A New Interpretation, S.P.C.K., 1931.

by a later hand [1]). They may, however, be set against the historical background suggested by the Weidner Tablets. The hope for the future, according to the author of verses 22-24 (who is probably Ezekiel himself, still living near Jerusalem long after the calamity of 586 B.C.), was linked with the restoration to power of Jehoiakin, the king-in-reserve. In making use only of the cedar in verses 22-24 Ezekiel reveals where his hope lies—in the person of Jehoiakin.

It is to be recognized that the original oracle may have been enlarged. 23*b* and 24 reflect the experience of the *diaspora*. However, verses 22-23*a* may be an original oracle, spoken by the prophet on the death of Nebuchadrezzar, an incident which would naturally stimulate hope for the restoration of Jehoiakin, and a new beginning for Judah. The text is:

22 ולקחתי אני מצמרת הארז
מראש ינקותיו אקטף
ושלחתי אני על־הר־ גבה
23 בהר מרום ישראל אשתלנו
ונשא ענף ועשה פרי
והיה לארז אדיר

Critical Notes on xvii.22-23:

Verse 22: Delete הרמה ונתתי with the LXX and Old Latin; nor is רך implied in these Versions. The last word of the verse ותלול is a *hapax legomenon*: it overloads the line, and is omitted in LXX and Old Latin. ושלחתי is in place of ושתלתי cp. KITTEL, *Biblia Hebraica ad loc.*

Chapter xvii 1-10 and 22-24 demonstrates the pro-Jehoiakin attitude of the prophet Ezekiel. On this was based his opposition to Zedekiah and his regime. If so, then chapter xix 10-14 may well prove to be a fitting epitaph to the now aged prophet's hopes. These verses may reflect the prophet's grief on hearing from distant Babylon of Jehoiakin's death, which seemed to him to mark the end of the Davidic line.

---

[1]) Nils MESSEL (*Ezechielfragen*, Oslo, 1945) connects verses 1-10 and 22-24, but, of course, *his* Ezekiel is post-Nehemiah.

ASSEVERATION BY THANKSGIVING

BY

S. B. FROST

Montreal

A little-recognised Hebrew idiom is that of strong asseveration in the form of praise or thanksgiving to God for the truth to be stated.

In ps. cxviii we have a ritual for the re-admission of a worshipper to the Temple, after a period in which he appeared to be excluded from divine favour. WEISER [1]), JOHNSON and less certainly MOWINCKEL [2]), BARNES and MCCULLOUGH interpret the psalm of the king, KITTEL, LESLIE and KISSANE of the nation, GUNKEL of the pious worshipper using royal language; but for our purpose the identification is not important, since most commentators agree with MOWINCKEL [3]) that it is a procession-psalm. The company have reached the closed doors of the Temple and in v. 19 the worshipper asks that they may be opened to him:

> Open to me the gates of righteousness,
> That I may enter by them and may give thanks unto Yahweh!

To this the door-keepers reply:

---

[1]) The following authorities are cited by their author's name in this paper:
B. DUHM, *Die Psalmen* (1899).
C. A and E. G. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Psalms*, (1906-7).
R. KITTEL, *Die Psalmen* (5th and 6th edit.) 1929.
H. GUNKEL, *Die Psalmen* (1926).
W. E. BARNES, *The Psalms* (1931).
P. VOLZ, *Jesaiah II* (1932).
H. SCHMIDT, *Die Psalmen* (1934).
E. A. LESLIE, *The Psalms translated and interpreted in the light of Hebrew Life and Worship* (1949).
A. WEISER, *Die Psalmen* (3rd. edit.) (1950).
E. J. KISSANE, *The Book of Psalms* (1952-4).
W. S. MCCULLOUGH, *The Book of Psalms* (Interpreter's Bible) (1955).
A. R. JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (1955).
J. MUILENBURG, *Isaiah 40-66* (Interpreter's Bible) (1956).
KITTEL's *Biblia Hebraica* (7th edit. 1951) is cited as *BH*. All textual references are to MT. The Revised Standard Version is cited as *RSV*.

[2]) *Psalmenstudien* III (1923), p. 113.

[3]) *Psalmenstudien* VI (1924), p. 32.

This gate is Yahweh's;
Only [1]) the righteous shall enter into it!

We now expect the reply: 'I am righteous and therefore may enter'; but we have a thanksgiving directed to God rather than a statement directed to the doorkeepers.

I thank [2]) Thee, for Thou hast answered [3]) me
And Thou hast become my salvation.

Recognition of the idiom of strong asseveration by thanksgiving allows us to see that this is, in fact, an emphatic way of saying what the situation obviously calls for: 'I *am* righteous! During my time of defeat (illness?) I seemed to have lost the favour of Yahweh, and therefore to lack the virtue of success (*yeshū'āh*) which attends those who are in good standing with him. But now my triumphant recovery vouches for the fact that I am 'righteous', that is, in good favour with Yahweh'. In heightened style, then, one way of attesting something very strongly is to give God thanks for it. On this occasion the Temple guardians recognise the truth of the claim and reply in proverbial form that he who had seemed to be rejected is now shown to be held in the highest divine esteem, and that therefore this day has been constituted a festival occasion by the restorative act of God performed on it.

A similar situation obtains in ps. cxvi, an individual thanksgiving (Mowinckel [4]), Weiser, McCullough, etc.). In v. 3-4 the worshipper records his plight and his prayer:

The cords of death entangled me,
The pangs of Sheol found me,
I found distress and anguish.
But on Yahweh's Name was I calling:
'O Yahweh, I beseech Thee, save my life'.

We naturally expect to be told the outcome of the prayer, but instead we find a statement in the tone of praise of the gracious goodness of God:

'Gracious is Yahweh and righteous,
And our God is merciful'.

This is not direct thanksgiving, but is clearly spoken in a mood

[1]) *Çaddîqîm* stands first in the sentence as emphatic.
[2]) It is preferable to retain 'thank' for *'ôdh°khâ* rather than 'confess' (Johnson) and *'dich bekenn' ich'* (Weiser).
[3]) The emendation of *'innithāaî* as in Gunkel, *BH* and Leslie is unnecessary.
[4]) *Psalmenstudien* VI (1924), p. 28.

of great thanksgiving and is intended to convey in the strongest terms that God was good to this suppliant, and answered his prayer with speedy deliverance, as the next verse shows:

> Guardian of the simple is Yahweh.
> I was low, and He saved me!

Further relevant material is to be found in many of the Laments. Following GUNKEL [1]) we may recognise that the main elements in their structure are normally the Invocation, the Lament and the Prayer, and that this is often followed by an assertion of certainty that the prayer will be heard. GUNKEL cites [2]) iii 8; v 13; vi 9-11; xxxvi 13; li 18-19; lv 24; lxiii 10-11; cxl 13-14. Sometimes this takes the form of, or is accompanied by, a vow which will be fulfilled when the desired help is given. For example, in liv 8-9 we read:

> With free-will offering I will sacrifice to Thee,
> I will thank Thy Name, Yahweh, for it is good.
> For from every distress He has delivered me,
> And on my enemies has my eye looked in triumph!

Here the certainty that the prayer will be answered is expressed in a vow to give thanks and a confidence that the required help will be given, which is so strong that it is expressed in the perfect (*hiççilāni*, *rāᵃthāh*). It is noteworthy that the thanksgiving employs the second person, addressed to God, rather than the third, as in the next lines. Another instance is ps. xxvii A (most commentators, e.g. GUNKEL, KITTEL, LESLIE, KISSANE recognise that ps. xxvii is two compositions, dividing it as vv. 1-6 and 7-14). The psalm is a *Vertrauenslied* rather than a lament but it illustrates our point equally well. In v. 6 we read:

> And now my head shall be raised above my enemies
> surrounding me,
> And I will offer in His Tabernacle joyful sacrifices,
> I will sing, I will chant to Yahweh.
> My heart is steadfast, O God, my heart is steadfast,

Again there is the assertion that help will be given and the vow to give thanks when the deliverance has taken place.

But in some instances the elements of Invocation, Lament and Prayer are followed only by a psalm of praise and thanksgiving. *The function of the praise-element is, however, to take the place of the assertion*

---

[1]) *Einleitung in die Psalmen* (1933), p. 212 f.
[2]) *Ibid.*, p. 247.

and to make that same assertion very strongly, as the following examples illustrate. Ps. lxxxvi presents its own difficulties in that as it stands vv. 1-6 are lament and prayer, vv. 8-13 are praise and vv. 14-17 are again lament and prayer. The obvious re-arrangement has been proposed, that vv. 14-17 should precede vv. 8-13 (e.g. LESLIE, following SCHMIDT) but GUNKEL accepts it that a psalm can move from the depths of lament to a certainty of being heard and then sink back into lament again [1]). It seems more probable that we should reckon with ps. lxxxvi A = vv. 1-13, and ps. lxxxvi B = vv. 14-17. In any case, whether the praise section comes in the middle or at the end of a lament, the psalm is an example of lament and praise. The structure is a combination of and an advance upon that of pss. liv and xxvii A, in that there is the assumed certainty of help to be given (as in ps. liv) and the note of praise (as in ps. xxvii A) but now the praise is not vowed in the future, *but is already offered in the present.* Thus the feature known as 'anticipatory thanksgiving' emerges, that is, praise for a deliverance yet to come, but which is so certain that the psalmist breaks into the theme of praise and thanksgiving now. Similarly, ps. lvii breaks into an act of praise after lament:

I will sing and chant!
Awake, my soul! awake, harp and lyre!
I will awake the dawn!
I will thank Thee among the nations, O Lord,
I will chant Thee among the peoples.
For heaven-high is Thy *Ḥesedh*
And cloud-high Thy faithfulness.
Be exalted unto the heavens, O God!
Thy glory be on all the earth!

That this is not an intention to be performed in the future, but is an anticipatory act of praise in the present is shown by the use of these same words to open ps. cviii, and its function in the structure of the psalm as a whole is to express very strongly the psalmist's confidence that he would receive the desired help.

Thus to follow a lament and prayer for help by an act of praise is in fact strongly to assert that such help will be forthcoming. Ps. lxix offers another excellent example. After lament and prayer (vv. 1-30) there follows a hymn of praise (vv. 31-37) which appears to be detached in structure from the rest of the psalm, and its removal has indeed been advocated (vv. 33-37, DUHM; vv. 36-37 OESTERLEY).

[1]) *Ibid.*, p. 243.

But the unity of the psalm is unquestionable once the passage is recognised as an instance of asseverative thanksgiving. Other instances are xiii 6b; xxviii 6-9; xxxi 19-24; lix 17-18; lxix 31-37; lxxi 22-24: The outstanding instance of this idiom in the Psalter is, however, the classical individual-lament, ps. xxii. No commentator would now try to separate the two parts of the psalm (vv. 1-22 lament and prayer, vv. 23-32 anticipatory thanksgiving) as did DUHM and BRIGGS, for example. Nor does the fact that an individual-lament is followed by verses of universalist import reflect any addition or adaptation to corporate use, for praise and thanksgiving are renowned for overflowing from the particular to the universal. We may recall ps. ix for example:

> I will thank Yahweh with all my heart!
> I will tell of all Thy wondrous works!
> I will rejoice and exalt in Thee,
> I will chant Thy Name, O Elyon!
>
> * * * * * * *
>
> Behold [1]) Yahweh sits enthroned for ever,
> Set for giving judgement is His throne;
> And He will administer the world with righteousness,
> He will judge the peoples with uprightness.
>
> (vv. 2-3, 7-8)

So, too, in ps. xxii after the poignant opening invocation:

> My God, my God, why hast Thou forsaken me?
> Why art Thou far away from helping me and from hearing my moans?
>
> (v. 2).

there follows the moving lament:

> But I, I am a worm, not a man!
> The scorn of mankind and despised by everyone!
> All who see me mock me,
> They make mouths at me and shake their heads:
> 'He "committed [2]) to Yahweh", so let Him deliver him!
> Let Him save him—He "delights in him"!' [2])
>
> I am emptied out like water,
> All my bones are out of joint;
> My heart has become like wax,
> Melted within me;

[1]) Cf. *BH.*

[2]) Cf. *BH.* These are two pious *clichés*: cf. pss. xxxvii 5 and xli 12 for example.

My strength has dried up like a shard,
My tongue cleaves to my gums.

(vv. 7-9, 15-16).

But in his misery, the psalmist prays for help:

But Thou, Yahweh, be not far off!
My Help, haste to my aid!
Deliver my life from the sword,
My soul from the power of the dog!
Save me from the lion's mouth!
My afflicted life [1]) from the horns of the bison!

(vv. 20-21)

Then follows immediately a great act of praise:

I will tell of Thy name to my brethren!
In the midst of the congregation I will praise Thee!
Worshippers of Yahweh, praise Him!
All the seed of Jacob, honour Him!
Stand in awe of Him, all the seed of Israel!
For He has not despised or shrunk from
The affliction of the afflicted.

* * * * * * *

All the ends of the earth
Shall take note and turn to Yahweh.
And all the clans of the nations shall bow down before Thee.
For dominion belongs to Yahweh,
And He [2]) is the ruler of nations!

(vv. 23-25a, 28-29).

This act of praise is to be recognised as an original part of the psalm's structure. It is the anticipatory thanksgiving, and because it is asseverative in character, there is no need to predicate, as GUNKEL was inclined to do, a cultic oracle of reassurance between the two parts of the psalm. Rather, the act of praise is itself just such an assertion of the certainty of divine aid, which a cultic oracle would have given.

A confirmatory parallel is to be found in a psalm of the prophet Jeremiah (xx 7 f.). The prophet pours out his complaint that he has been tricked into giving what appears to be a false message. He is the butt of ridicule and scorn from every side. His very life is in danger, but he knows he can rely on Yahweh and he prays for God's punishment to fall upon his enemies (vv. 7-12). Then follows v. 13:

---

[1]) Cf. *BH.*
[2]) Cf. *BH.*

"Sing unto Yahweh, praise Yahweh,
For He hath delivered the life of the needy from the hand of
evil-doers'.

This appears to be so out of tune that both *BH* and *RSV* print the verse apart from what precedes and from what follows; but in fact it should be recognised as the closing verse of the preceding lament, and that it is an asseverative thanksgiving, strongly asserting that the prophet's prayer will indeed be answered.

This instance draws our attention to the introduction of praise and thanksgiving elements into the prophetic collections. Here also we observe that to end a series of oracles with an ascription of praise is to assert that their fulfilment is certain.

We would naturally expect to find examples of this idiom in Deutero-Isaiah, since so many of his oracles reflect *Psalmengattungen* and cultic usages. But in fact the instances are probably three only (xlii 10-13; xliv 23; xlix 13). The reason for this appears later.

With regard to the first we need to determine its relation to the First Servant Song. If we reckon with DUHM and most subsequent commentators [1]) that the Song comprises xlii 1-4, then vv. 5-9 are a separate oracle of promise [2]), and vv. 10-12 constitute an outburst of praise, the literary function of which is to assure the hearer of the certain fulfilment of the foregoing oracle:

The former things—behold, they have come to pass!
And of new things I am now telling you!
Before they happen,
I am letting you know of them!
Sing to Yahweh a new song!
Sing His praise from the ends of the earth!
Let the sea roar [3]) and its fulness,
The isles and their inhabitants,
Let the wilderness and its encampments lift up their voice,
And the villages which Kedar inhabits,
Let the inhabitants of the Rock cry,
From the top of the hills let them shout,
Let them attribute glory to Yahweh,
Let them relate His praise in the islands!
(vv. 9-12).

Then v. 13 is the introduction of a separate oracle.

---

[1]) Cf. C. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, (1948) p. 127 f.
[2]) Addressed to Cyrus? (MOWINCKEL, *He That Cometh*, E.T., 1956, p. 226n). To Israel as Servant? (MUILENBURG) to the Servant as such? (VOLZ).
[3]) Cf. *BH*.

In ch. xliv vv. 9-20 are often regarded as a prose insertion [1]). Whether vv. 21-22 continue vv. 6-8 or whether v. 21 begins a new oracle is questionable, but in either case v. 23 is clearly to be seen as an affirmatory praise conclusion. In ch. xlix, the Second Servant Song is of doubtful length [2]), but v. 7 should probably be treated as either belonging to it, or more probably as a separate oracle, and v. 8 should be regarded as beginning a new piece, an oracle of promise directed towards Israel, but the literary function of v. 13 as asserting the certain fulfilment of the foregoing promises remains clear in any analysis of the structure of the chapter:

> Sing, O heavens! Exult, O earth!
> Let the hills break out with a cry,
> For Yahweh hath comforted His people,
> He will be tender to His afflicted!

But the oracles of Isaiah are most strongly influenced by the *Psalmengattungen* which arose out of the New Year Enthronement rituals and the idiom we are discussing appears to have had its rise not in the great public testivals so much as in the *ṣôdh* [3]) or discussion-groups of the pious, in which the present writer believes with Gunkel [4]) as against Mowinckel [5]) the individual psalms (especially the individual laments) were often to be heard. Therefore we might expect more readily to find examples in those prophetic collections which have come down to us from oral tradition-circles (which must have been of the nature of the *ṣôdh*) rather than from those which existed in written form from an early period of their history, as apparently Deutero-Isaiah did [6]). In actual fact, comparatively few have survived, but a sufficient number, the present writer suggests, to substantiate the practice. It would appear that in the conventicle of the pious, or tradition-circle, to follow an oracle or group of oracles by a praise fragment was to assert the sure fulfilment of the promises just recited. It was both to signify that God was praiseworthy because He would fulfill the oracles just spoken, and also to assert most strongly that the oracles were certain of fulfilment. It is generally recognised that Isaiah vi-xii represents a small collection of

---

[1]) But see Muilenburg, *in loc.*

[2]) Cf. North, *op. cit.*, p. 128 f. Muilenburg is inclined to see vv. 1-26 as one long poem, divided into two parts, vv. 1-13, 14-26.

[3]) Cf. Koehler, *Hebrew Man*, E.T., 1956, p. 99 f.

[4]) *Einleitung in den Psalmen*, p. 180 f.

[5]) *Psalmenstudien* I (1921) p. 137 f.

[6]) Cf. Sidney Smith, *Isaiah XL-LV*, 1944, p. 20 f.

oracular material and that ch. xii is composed of two psalm-fragments:

> I thank Thee, Yahweh,
> For Thou wast angry with me,
> But Thy anger turned back,
> And Thou didst comfort me.
> Behold, God is my salvation;
> I will trust and not be afraid,
> For my strength and song is Yah-Yahweh,
> And He has become my salvation!
>
> (vv. 1b-2).

and the second:

> Give thanks unto Yahweh!
> Call on His Name!
> Publish among the nations His deeds,
> Proclaim that His Name is exalted!
> Chant Yahweh,
> For He has done proudly!
> This is known in all the earth!
> Shout and cry, inhabitant of Jerusalem,
> For great in your midst
> Is the Holy One of Israel!
>
> (vv. 4b-6).

Both these fragments are now introduced by the prophetic tag: 'And you will say in that day' but we may suspect that the phrase was introduced when scribal editors overlooked the real purpose of the praise-psalms which was to assert forcefully that the preceding oracles would be most certainly fulfilled. For in Amos we have praise-ascriptions interposed without any such introductory phrases. The occurrence and location of these ascriptions have long been the cause of comment and discussion [1]). Maag [2]) follows Budde and Horst in regarding them as fragments of one psalm, while most recent writers are in agreement with Weiser that the doxologies reflect liturgical usages in post-exilic congregations. Of Amos iv 13 he writes: 'In dieser Hinsicht ist der Vers ein Zeugnis von dem lebendigen Nachwirken der Amoswörte in späterer, nachexilischer Zeit' [3]). But Horst alone attemps to produce a reason for the introduction of such praise-ascriptions into the reading of prophetic

---

[1]) Cf. in particular F. Horst, „Die Doxologien in Amosbuch", *ZATW* 47 (1929), pp. 45 f.

[2]) Victor Maag, *Text. Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, (1951), p. 57 f.

[3]) A. Weiser, *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten* I (1949), p. 135.

material, and he suggests that it is an act of formal recognition on the part of the congregation that they stand under the judgement of the Living God. This explanation meets the instances in the book of Amos, where the context is inevitably (even though v 8 is manifestly misplaced) one of threats and warnings. But as we have seen, the phenomenon is not confined to the Amos collection only, and the explanation that they are an expression of penitent submission does not meet the other instances. Rather, the purpose they serve in Amos or elsewhere is that their function is to assert strongly the sure fulfilment of the prophecies that have just been recited. Thus, after the punishments which Yahweh has brought upon Israel have been rehearsed in Amos iv the prophet says in his God's name that since these chastisements have not brought about a mood of penitance, Yahweh will come to judge in person: 'Prepare to meet thy God, O Israel!' Then follows a solemn asseveration that this oracle will be fulfilled and it is cast in the form of a praise-ascription:

> For behold—
> The Former of mountains,
> The Creator of winds,
> The Declarer to man his private thought,
> The Maker of dawn and darkness,
> The Treader upon the heights of the earth,
> Yahweh, God of hosts is His name!
>
> (v. 13).

The other instances in Amos are v 8 (with v. 9 as a gloss) and ix 5-6. Further examples are the doxology in the Greek text of Hosea xiii 4 and the hymns in Pseudo-Isaiah (Isaiah xxiv-xxvii) at xxv 1-5 and xxv 9, but since this late work is probably consciously modelled [1]) on earlier prophetic material (by that time already in written form) the introduction of lyric elements may be a secondary imitation. It is probable, that these doxologies and praise fragments in the prophetic writings represent the few instances which persisted into the written collections and that in the oral practice of the tradition-circles they were far more prominent.

We may also note two striking instances in the New Testament. In Matt. xi 25 f. and in Luke x 21 f. we have a saying of Jesus to the effect that wisdom has been hidden from the wise and revealed to the ignorant. This saying is clearly derived by the evangelists from a

---

[1]) For the present writer's view of Isaiah xxiv-xxvii see his *Old Testament Apocalyptic* (1952) Ch. 12.

common source [1]) but each places it in a different context. Matthew makes it follow on the denunciation of Chorazin and other Galilean towns, and Luke on the Mission of the Seventy, into which, however, he inserts the rebuke to Chorazin. Evidently then, the saying about wisdom was preceded in the source by the Chorazin saying, and Matthew has left the two in juxtaposition. But Luke, noting that it begins 'In that same hour, he rejoiced in the Holy Spirit, and said: ('At that time, Jesus answered and said'—Matt.): 'I thank Thee, O Father, Lord of Heaven and earth', clearly felt that some ground of thanksgiving must be indicated, and that the Chorazin rebuke does not afford such a ground, and therefore he attached the saying to the success of the Mission of the Seventy. The thanksgiving formula, coupled with the liturgical note of praise in the words 'Lord of Heaven and earth', is, however, best explained as the idiom of asseverative thanksgiving. There is, therefore, no need to find erudite reasons for the Thanksgiving in the Chorazin denunciation as some commentators have done, nor for Luke to seek an appropriate context (a favourite rival with moderns is the occasion of Peter's confession at Caesarea Philippi), but rather we must recognise that like so many of the sayings of Jesus and of the oracles of the prophets, it had first been recorded without a context. Jesus thanks God for the truth he proclains because he wants to state it in the strongest possible terms.

The other instance occurs in the seventh chapter of St. Paul's Epistle to the Romans. After his description of the inner tension occasioned by the recognition of what is right and the failure to act rightly, Paul bursts out: 'Wretched man that I am! Who can deliver me from this body of death?' We expect the answer: 'God can'. Instead we have a thanksgiving: 'Thanks be to God through Jesus Christ our Lord' '. We may recognise that this is in fact the strongest possible form of the answer we are led to expect.

In conclusion it may be added that the present writer's colleague, Professor Wilfred Cantwell Smith, Director of the McGill Islamic Institute, informed him that this idiom occurs notably in Arabic in the customary reply to a polite enquiry about one's health and well-being, which if re-assuring takes the form of a simple ejaculation of thanksgiving: 'Praise be to God! ', meaning 'I am indeed very well'. This is a very clear instance of asseveration by thanksgiving.

[1]) Whether this is the so-called Q source is doubted by Vernon Bartlett, *Oxford Studies in the Synoptic Problem* (1921), p. 343.

THE GUIDES OF RIGHTEOUSNESS

BY

ISAAC RABINOWITZ

Ithaca, N.Y.

The importance of the expression מורה הצדק and its variant forms for understanding of the extra-biblical Qumran texts and the "Damascus" Fragments can scarcely be overstated. The meaning of this expression, and the identification of the person or persons whom it may designate, are intimately bound up with the main questions of the dates of composition and the group-provenience of these documents. Scarcely less obviously involved are such corollary problems as the so-called "sectarianism" of these works, the connections between the ideas expressed therein and those of other pre- and early post-Christian literature, and the critical evaluation of the texts as sources for the backgrounds both of Tannaitic Judaism and nascent Christianity. Naturally, therefore, the "teacher" or "guide of righteousness", as these two words are generally translated, has figured prominently in scholarly discussion of the extra-biblical Qumran literature; the French scholar, A. MICHEL, has even devoted an entire volume to the subject [1]). Nevertheless, consensus neither on the exact meaning of the title, when the expression is used as such, nor on the identification of the person, or persons, to whom allusion is thus made has yet been reached; and since MICHEL wrote, some additional pertinent scroll-text fragments have been published. The present paper is an attempt, through study of the now available evidence, first, to precise the meaning of the expression rather more exactly than has yet been done, and second, to discuss the identity of the contemporary person, or rather, as we shall see, persons to whom the scroll-text authors applied it.

1) A. MICHEL, *Le Maître de Justice d'après les documents de la Mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique* (Avignon, 1954). For other reviews of the more important contributions, see M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls* (New York, 1955), especially parts 3 and 4, and H. H. ROWLEY, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls* (New York, 1953), where the literature is abundantly cited on the pages listed in the index, *s.v.* "Teacher of Righteousness". The bibliographies in both these volumes should also be consulted.

I.

Certain allusion to a guide in one or another form of the expression, or to a person securely identifiable as a bearer of the title, occurs in 8 passages of the Habakkuk Pesher [1]), in one and two passages respectively of the fragmentary Peshers to Micah [2]) and to Psalm xxxvii [3]), and in 7 passages of the "Damascus" Fragments [4]). The expression appears in the indefinite form מורה צדק, "a guide of righteousness", or simply as מורה, "a guide", in 3 passages of the "Damascus" Fragments [5]). The 15 remaining citations of the title or its equivalent are all definite, 14 times in virtue of the definite article and once ("Dam." Frs. 3.8) in virtue of a pronominal suffix. The title as defined by the article occurs in several variant ways: as המורה הצדק 6 times in the Habakkuk Pesher [6]) and once each in the Peshers to Micah [7]) and to Psalm xxxvii [8]); as מורה הצדקה once in the Habakkuk Pesher [9]); as יורה הצדק once in the "Dam." Frs. [10]); and as המורה היחיד or יוריה היחיד twice in the Fragments [11]). Here, too, belong

---

[1]) In M. Burrows, J. C. Trever and W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* (New Haven, 1950), Vol. I, plates LV-LXI: 1.13, 2.1-3, 2.6-10, 5.8-12, 7.3-5, 8.1-3, 9.8-12, 11.2-8.

[2]) In D. Barthélemy and J. T. Milik, *Qumran Cave I: Discoveries in the Judaean Desert, I* (Oxford, 1955), plate XV and pp. 77-80: fragment 10.3 f. = line 6 of Milik's restoration of fragments 8-10.

[3]) Published by J. M. Allegro in *PEQ* LXXXVI (1954), plate XVIII and pp. 69-75, and in *JBL* LXXV (June 1956), pls. 3-4 and pp. 94-95: interpretation of vss. 23-24 (= lines 14-16 of the second of the two columns published in the *PEQ*; and interpretation of vss. 14-15 (= lines 1-5, pl. 4, *JBL*). The alleged mention of a מורה צדק in the interpretation of vss. 32-33 of Psalm xxxvii (pl. 3 and p. 94, *JBL*) is merely in Allegro's demonstrably incorrect reconstruction of a lacuna.

[4]) 1.8-12, 3.7-8, 6.8-11, 19.33-20.1, 20.13-15, 20.27-28, 20.31-32. References are to page and line of S. Schechter, *Fragments of a Zadokite Work: Documents of Jewish Sectaries, Vol. I* (Cambridge, 1910). It has further been plausibly maintained that at least one of the Thanksgiving Psalms—the fourth in E. L. Sukenik, *Megillot Genuzot*, Vol. II (Jerusalem, 1950) and plate 38, lines 5 ff. of the same author's *ʾOṣar Hammegillot Haggenuzot* (Jerusalem, 1955)—is an autobiographical utterance of a guide, but as this is still questionable, the evidence of this psalm will be left out of account in the present paper.

[5]) 1.11, 20.28, 20.32.

[6]) 1.13, 5.10, 7.4, 8.3, 9.9-10, 11.5.

[7]) Exposition of verse i 5 = fr. 10.3 f., *op. cit.*, note 2 above.

[8]) Exposition of vss. 23-24; cf. note 3 above.

[9]) 2.2.

[10]) 6.11.

[11]) 20.1, 20.14.

the three occurrences of הכוהן, "the priest", where the reference to the guide of righteousness is unmistakable [1]).

That יורה הצדק of the "Damascus" Fragments is a variant form of מורה הצדק, found in the Peshers to Habakkuk, Micah and Psalm xxxvii, is clear from the fact that the Fragments use יוריה (20.14) and מורה (20.1) interchangeably as constructs to היחיד; moreover, immediately before the occurrence of מורה היחיד at 20.1 of this work, the scribe wrote and crossed out the first three letters of יורה, then proceeded to write מורה. Thus, the author of the "Dam." Frs. regarded the masculine singular participles *qal* and *hiphʿīl* from the root ירה as synonyms. There is biblical warrant for so doing: at 1 Chron x 3, for instance, both המורים and היורים are used synonymously in the meaning "the archers", "those shooting (with the bow);" interestingly enough, the parallel passage, 1 Sam xxxi 3, the Chronicler's source, uses המורים only. Along with his modern counterpart, an ancient student of the Bible could also note that יורה and מורה are used synonymously in the sense of "early rain"; compare, for example, Deut xi 14, where we have יורה, with the two occurrences of מורה in Joel ii 23. At this last mentioned place, incidentally, a number of Hebrew codices show a reading יורה for the second occurrence [2]).

II.

What, precisely, is the meaning of the expression מורה צדק? A widely-used translation is "teacher of righteousness", and this is generally understood to mean one who teaches the moral quality of righteousness to others. That a translation "righteous teacher" is linguistically possible is also commonly recognized, though such a rendering is more rarely encountered [3]). A third possible translation is the one adopted here, "guide of righteousness". This is not a mere synonym of "teacher of righteousness", i.e., one who guides others to righteousness. The word מורה or יורה, translated

---

[1]) Hab. Pesher 2.8; Psalm xxxvii Pesher on vss. 14-15 and 23-24. In the exposition of vss. 23-24 of Psalm xxxvii, הכוהן is in apposition to מורה הצדק.

[2]) See p. 397 n. 1 below for a discussion of Joel ii 23 as a possible source of the scroll-texts' יורה/מורה הצדק.

[3]) That the *nomen rectum* צדק is not used in this expression in the sense of an attributive adjective is clear from the subsequent analysis of the term. If, moreover, an attributive sense were intended, there can be no doubt that the expression, when definite, would occur (as it never does) as המורה הצדיק, just as "the wicked priest" is always הכהן הרשע.

"guide" in this expression, means "leader" [1]), one who has authority to put law into effect and to issue commands in the expectation that he will be obeyed; while the word צדק translated "righteousness" in this expression is a collective, meaning "the (entire body of the) righteous", or "all righteous persons" [2]).

The evidence for this definition of the meaning of מורה צדק is clearly adumbrated in several of the passages where the expression occurs. Obedience to a guide is twice mentioned in the closing lines of the "Damascus" Fragments as among the key qualifications of such as hope to see God's salvation. In the eighth column of the Habakkuk Pesher, the same idea appears: God's salvation is promised to the "doers of the Torah in the house of Judah . . . . on account of their toil and their faith in the guide of righteousness". In the second column of the same text, "treacherous" is the epithet applied to those who did not obey the guide of righteousness.

That צדק must mean "righteousness" in the sense of "the righteous" can be demonstrated from one of the occurrences of the whole expression מורה הצדק itself. This is at col. 11, lines 2-8 of the Habakkuk Pesher, where, after citing the 15th verse of the 2nd chapter of Habakkuk, the text reads: "This refers to the wicked priest who pursued the *guide of righteousness* [3]) in order to engulf *him* in his wrathy anger, his consenting to betray *him* [4]). And during the

---

[1]) Cf. "Dam." Frs. 1.11: ויקם להם מורה צדק להדריכם בדרך לבו "And He raised up for them a guide of righteousness to *lead* them in the way of His heart".

[2]) This is not to deny that the Qumran-text writers used צדקה/צדק to denote the quality, "righteousness", but merely to assert that they *also* used the word in the meaning "righteous persons". I have preferred to retain the translation "guide of righteousness" for מורה צדק, instead of "leader of the righteous", because the former reflects the practice of the authors of these scroll-texts. Since it is usage which determines the meanings of a word or of an expression, there can be no reasonable objection if the practice of the ancient authors is adopted by modern writers, so long as readers are left in no doubt about the meaning. An additional reason for preferring "guide of righteousness" to "leader of the righteous" is that, for the time being at least, the former is more immediately recognizable as a translation of מורה צדק than the latter.

[3]) Italics mine throughout the quotation in order to exhibit the phenomena on which the argument rests.

[4]) I read אבות גלותו, as in the *editio princeps*, not אבית גלותו, as first suggested by H. YALON (*Kirjath Sepher* XXVII [June 1951], p. 175); cf. A. HABERMANN, עדה ועדות, Jerusalem, 1952, p. 54, n. 6) and adopted by many other scholars. אבית in the sense of בבית is without parallel in the Qumran texts thus far available; even if we were to assume the occurrence of אבית = בבית in the Murabba'ât letter of the Parnasim of Beth Mashko (a reading which is not certain; see *BASOR* 131 [October 1953], pp. 21 and 22), this cannot be adduced as a parallel, since the language and style of the Murabba'ât letter are of a kind quite other than those

time of the solemn rest of the Day of Atonement, he appeared to *them* in order to engulf *them* and to make *them* stumble in the matter of the Day of Fasting, the Sabbath of *their* rest". The transition here from "him" to "them" is what is especially significant. The only possible antecedent of the pronouns "them" and "their" in this passage is the word צדק in the expression מורה הצדק: these pronouns cannot be understood unless צדק be understood to mean "the righteous". Another scroll-text example of צדק in this same collective sense is found in the so-called "Book of Mysteries" [1]); the sign that the expected eschatological consummation has actually set in is "when the begotten of unrighteousness (מולדי עולה) are delivered up (to the sword), and wickedness (הרשע) removes before righteousness (הצדק)". The parallelism shows that the "wickedness" and "righteousness" of this passage are collectives for "the wicked" and "the righteous" respectively [2]). Moreover, the fact that the word יחיד in the parallel expression מורה היחיד can only refer to a body of people strongly supports the evidence just presented to the effect that the צדק of מורה הצדק must be regarded as a collective, meaning "the righteous" [3]).

The roughly contemporary apocryphal literature contains ex-

---

of the Qumran texts. אבות גלותו is a noun-expression which is in apposition to, and an interpretation of, the immediately preceding כעס חמתו; חמתו is the reflex of חמתך in the citation of Hab ii 15. גלות is *pi'el* inf. cstr. from גלה, used in the same sense that the word bears at Is xvi 3. For other views on the passage see the various translations and H. Michaud's note in *VT* II (1952), pp. 83-85.

[1]) *Qumran Cave I*, p. 103, 1.5 ff. (pl. XXI); first published by de Vaux, *RB* LVI (1949), pp. 605-609 (pl. XVII); see also *JBL* LXXI (1952), pp. 19-32.

[2]) "Wickedness" as a collective also occurs in Psalm xxxvii Pesher on vs. 34 (*JBL* LXXV [June 1956], pl. 3a, line 5): אשר יראו במשפט רשעה "who shall behold the judgment of wickedness".

[3]) The widely accepted translation of יחיד (= יחד) as "community" obscures the basic meaning of the term, which is the "reuniting" of Israel in preparation for the eschatological consummation. The word is a *pi'el* infinitive formation. As shown by the offhand allusion at 5.6 of the Discipline Scroll (Vol. II, Fasc. 2 [New Haven, 1951] of the work cited in note 1, p. 392 above), it refers to the first process of a three-phase eschatological program: (1) "reuniting" or "reunification" (יחד), (2) "strife" (ריב) with the "wicked" and the "nations", and (3) "judgment" (משפט). When the process of reunification is thought of as completed, such terms as "congregation" (עדה), "people of God" (עם אל), etc. are applied to the entire recovenanted social body, now poised for the final conflict with the "wicked" and the "nations". Since יחיד/יחד, used as a noun, always refers to Israel in process of reunification, exact translations of the term should always include mention of Israel, e.g., "reuniting (Israel)", "the reuniting (of Israel)", "the reunification (of Israel")", and the like.

amples of the same abstract-for-concrete, collective usage [1]) of "righteousness" and "wickedness". At 1 Enoch lxii 3, for example, we read that "righteousness is judged before" the Lord of Spirits in the presence of "the kings and the mighty and the exalted and those who hold the earth" [2]). Here the Ethiopic manuscripts vary the reading "righteousness" (*ṣedq*) with readings "the righteous in righteousness" (*ṣādeqān baṣedq*) and simply "the righteous" (*ṣādeqān*). At cii 4 of the same work, where CHARLES renders the Ethiopic text "Fear ye not, ye souls of the righteous, / And be hopeful ye that have died in (amongst?-I.R.) righteousness", the Greek version [3]) reads θαρσεῖτε, ψυχαὶ τῶν δικαίων τῶν ἀποθανόντων, τῶν δικαίων καὶ τῶν εὐσεβῶν, "Be of good courage, souls of the righteous who have died, of the righteous and the pious". However the differences between the versions be explained, the passage is evidence of an ancient equivalence between "righteousness" and "the righteous" [4]). In the Testaments of the Twelve Patriarchs, God is referred to as "the light of righteousness" [5]), meaning the salvation of the righteous. The "plant of righteousness" of the Book of Jubilees [6]) and 1 Enoch [7]), a clear reminiscence of Is lx 21, also reflects the concrete collectivity of the abstract term.

Some occurrences of צדק in the Old Testament apparently bear the same concrete-collective meaning, and may well have furnished a scriptural basis for the usage of the later writers. צדק, for example,

---

[1]) Cf. GESENIUS-KAUTZSCH-COWLEY, *Hebrew Grammar* (Oxford, 1910), §§ 83c (p. 226), 122s (p. 394), 123a-b (pp. 394-5).

[2]) R. H. CHARLES, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch* (Oxford, 1906), p. 112; *idem*, *The Book of Enoch* (Oxford, 1912), p. 123, and in his *Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T. in English* (Oxford, 1913), Vol. II, p. 227.

[3]) C. BONNER and H. C. YOUTIE, *The Last Chapters of Enoch in Greek* (London, 1937), p. 61.

[4]) At 1 Enoch ciii 3, Eth. "and written down for the spirits of those who have died in righteousness" = Gk. καὶ ἐγγέγραπται ταῖς ψ[υχαῖς] τῶν ἀποθανόντων εὐσεβῶν "and written down for the souls of the pious who have died"; see the respective texts, *op. cit.*, *ad loc.* Other passages in 1 Enoch where "righteousness" = "the righteous" are xxxix 6 ff., lxi 4, xci 3 ff., to mention only these.

[5]) T. Zeb. ix 8; see CHARLES, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs* (Oxford, 1908), p. 128, and *idem*, *Apoc. and Pseudep. of the O.T.*, II, p. 331. Other instructive passages in the Testaments: Levi ii 3, xvii 5 ("unrighteousness" = the wicked); and Judah xxiv 1, where the reading of Ms. *b* ὡς ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης is a reference to the expected Messiah as the sun of the righteous; cf. Mal. iii 20.

[6]) xvi 26 and xxi 24; see CHARLES, *Apoc. and Pseudep.*, II, pp. 38 and 44.

[7]) x 16; see CHARLES' note in *Apoc. and Pseudep.*, II, p. 194.

stands in contrasted parallelism to מרצחים "murderers" at Is i 21, hence must mean "righteous persons". A collective meaning is similarly discernible in other passages where a city or country is spoken of as a place, or an abode, of צדק: Is i 26, Jer xxxi 23, Eccl iii 16-17. At Psalm li 21, the parallelism and the context favor a meaning "the sacrifices of righteous persons" for זבחי צדק; so, too, the same phrase at Psalm iv 6.

As many scholars have seen, the most probable biblical source for the יורה/מורה הצדק of the Peshers and the „Damascus" Fragments is the expression ויורה צדק of Hos x 12. Today, to be sure, most interpreters take this passage's term יורה as an imperfect *hiph'il* form, and the expression is translated "he will rain righteousness" or "he will point out righteousness". In the light of the modern interpretation of the terms in the Hosea passage, it has been difficult to understand just how the ancient authors of the Peshers and the Fragments connected them with their own usage of יורה /מורה הצדק. The difficulty is removed, however, once we realize that they took צדק in the collective sense described above, while they construed יורה as a *qal* participle in the construct state. So construed, this portion of Hos x 12 would translate as follows: "For there is time to seek the Lord before He come, and ye have a guide of righteousness", i.e., a leader of righteous men [1]).

"The guide of righteousness", then, means "the leader of the righteous" rather than "one who teaches righteousness". The notion of the guide as a teacher ultimately rests upon the three passages of the Habakkuk Pesher—2.1-3, 2.6-10, and 7.3-5—which state that the guide's words were out of the mouth of God, that God had given him the wisdom to interpret (לפשור) the words of the prophets, and that God had made him to know "all the mysteries of the words of His servants, the prophets". None of this, however, means that the guide was either primarily an exegete or a teacher. The scrolls, indeed, have other expressions for both these offices:

---

[1]) The expression המורה לצדקה of Joel ii 23 is also widely regarded as a source for the מורה הצדק of the Peshers and the Fragments. The second occurrence of the word מורה at Joel ii 23, however, is clearly inseparable from the first, and since the second can only mean "early rain" the first must also bear this sense But if המורה here cannot mean "the guide", as in the Peshers and Fragments, לצדקה, which has troubled modern interpreters, yields good sense (if understood in its collective meaning) as a gloss upon לכם. Translated, this portion of the verse would then read: "For He has given to you the early rain, to righteousness", i.e., to the righteous.

the exegete is called דורש התורה "the searcher of the Torah" [1]), while the teacher is called המשכיל "the wise man" [2]). But the leader of the righteous, especially in the terrible times which were supposed to herald the approach of the divinely pre-ordained consummation of the age, had to be one who could avail himself of God's help, such help as aforetime in Israel had been made available through the prophets. In the absence of a living prophet sent of God, the record of God's words to previous prophets was nevertheless still at hand for one who had the skill to apply them to the times. Such application of the divine word is essentially the meaning of the term *pesher* and the verb לפשור. Ability to avail oneself of prophetic wisdom, now as earlier in Israel's history, was a hall-mark of chieftainship or leadership. Just this ability distinguishes a מורה צדק: God has vouchsafed him the skill to avail himself of prophecy, to apply to the present the eternally valid vision of reality communicated to man through the prophets.

III.

Mention has already been made of the fact that three of the references to a guide in the "Damascus" Fragments are without the definite article [3]); the remaining references both in the Fragments and the Peshers are all definite, that is, to "the guide". There is thus a strong presumption that "guide of righteousness" is a term or title, like "king", "prophet", "judge", by which more than one person could be denoted. This presumption is borne out by examination of the contexts of the references. Such examination enables us to distinguish (1) a guide who was active in Israel long before the text in which he is mentioned was composed, (2) a guide, or guides, of the authors' own times, and (3) a guide who was expected to "arise" in "the end of days". The guide of previous history is mentioned on the first page of the "Damascus" Fragments in a context containing historical allusions, in descending chronological order, to the destruction of Solomon's Temple, to the Babylonian Captivity, and to the Restoration of chastened Israel. Then, we are told, God "raised them up a guide of righteousness to lead them in the way of His heart". I have previously sought to demonstrate that

---

[1]) Discipline Scroll 6.6 f., 8.11-12; "Dam." Frs. 6.7, 7.18; cf. *JBL* LXXIII (March 1954), p. 21, n. 49.

[2]) E.g., Disc. Scr. 3.13, 9.12, 18, 20; "Dam." Frs. 12.21, 13.7.

[3]) *Supra*, p. 392, n. 5

the guide of this passage can only be Nehemiah [1]). The guide expected to arise in the end of days is mentioned at 6.10-11 of the Fragments, and again at 20.28 and 32 of the same work. A reference to Moses has been seen by some scholars in the term "their Guide" of 3.8 of the Fragments, but, as this is demonstrably a reference to God, it need not figure in the present discussion [2]).

The expression "guide of righteousness", then, designates more than one person so far as the historic past and the future of these scroll-text writers are concerned. Can the same be said of the remaining allusions in which the expression is invariably definite and in which the reference is either to the present or to the comparatively recent past? The definiteness of the expression in these cases is not in itself proof that the reference must always be to the same particular person. For just as המלך "the king" can refer either to a specific king, or to the kingly office or role without regard to whatever individual may happen to be filling it—e.g., "the king's weight" [3]), "the king that shall reign" [4]): just so can "the guide of righteousness" be a

[1]) *JBL* LXXIII (March 1954), p. 15, notes 11 and 13. T. H. Gaster (*The Dead Sea Scriptures* [New York, 1956], p. 100), while agreeing that the context of "Dam." Frs. 1.11 depends upon the account in Neh. i 1 ff., prefers to identify the guide here as Ezra rather than as Nehemiah. The scriptural reminiscences of the entire passage, however, are such that only Nehemiah could have been intended. Ezra, moreover, is a "searcher of the Torah", a scribal exegete, whose function is as carefully distinguished from that of a guide ("Dam." Frs. 6.7-11) as it is from that of the Davidic Messiah (7.18-21). As Professor R. B. Y. Scott has kindly pointed out to me (in a private letter), Ezra is expressly mentioned at Ezra vii 10 as one who "set his heart to search the Torah"; this is the only place in the O.T. where דרש is used with תורה as its object. There can be no doubt that the "Dam." Frs. passages hark back to Ezra vii 10; and there is reason to think, with Professor Scott, that the "star" (Amos v 26 and Num. xxiv 17 identified at "Dam." Frs. 7.18 f. as "the searcher of the Torah who came to 'Damascus' (= Babylon)" was none other than Ezra himself.

[2]) "Dam." Frs. 3.7-8, part of a historical recital of the failures of mankind, and especially of the Children of Israel, to act in accordance with the divine will rather than after their own, reads as follows: "And they (Israel) hearkened not to the voice of their Maker, the commandment of their Guide [לקול עשיהם מצות יוריהם], but they murmured in their tents; so God's wrath burned against their congregation". יוריהם, like עשיהם, is a singular noun with a plural pronominal suffix; suffixed participles of ל"ה verbs generally take this form (rather than עשָׂם, יורָם) when they refer to God; see Gesenius-Kautzsch-Cowley, *Hebrew Grammar*, §§ 124 k and 93 ss. Both the apposition with "Maker" and the fact that the passage is referring to the journey through the wilderness after the exodus from Egypt, when God himself was acting as Guide, show that יוריהם is here a reference to God.

[3]) 2 Sam. xiv 26.

[4]) 1 Sam. viii 11.

designation either of some particular individual, or of the office without specifying the individual who may happen to be filling it. That it is indeed the role, rather than the specific person, which is uppermost in the authors' minds in the case of these allusions, that it is the role which is responsible for their grammatical definiteness, is the necessary inference from the fact that no personal names are given. We have nothing like "So-and-so, the guide of righteousness" corresponding to "David, the king" [1]) or "Nathan, the prophet" [2]). But if the definiteness of the expression can in this way yet imply more than one particular guide, such plurality must be recognized as quite narrowly limited: the nature of the office itself precludes any assumption that there could have been more than one guide at a time, and the contemporaneity of the allusions must be seen as another limiting factor.

Now the "Damascus" Fragments twice refer to מורה היחיד, "the guide of the regathering (of Israel)", as having died [3]); since this is the Fragments' only expression for a contemporary guide, an expression which we have seen to correspond to the similarly contemporary designation מורה הצדק of the Peshers, the probability that the Fragments' guide is but one of hardly more than two persons titled מורה הצדק by the Peshers is very strong. The way in which the Fragments use the expressions מורה צדק and מורה היחיד confirms this conclusion. מורה צדק (indefinite) is the expression used for a guide of the historic *past*, whom I have identified as Nehemiah, and מורה הצדק (definite) is the expression used for the *future* guide, the one expected to arise in the end of days; whereas מורה היחיד is the designation for the *contemporary* guide who has died. In the Peshers, on the other hand, there are no past and future guides; it is always a contemporary guide who is designated as מורה הצדק. The explanation of these phenomena is that the authors of the Fragments have recalculated and pushed forward the time of the expected "end of days", whereas the authors of the Peshers believed they were living "in the end of days"; hence the *contemporary* מורה הצדק of the Peshers becomes the *future* מורה הצדק of the Fragments, and a new designation, מורה היחיד, appears in the Fragments as an equivalent of the Peshers' contemporary מורה הצדק. But why the use of a new designation? Since the Fragments use מורה צדק as a designation of a past guide

[1]) 2 Sam. xiii 39.
[2]) 2 Sam. vii 2.
[3]) 19.35-20.1, 20.13-14.

in the case of Nehemiah, why should not the same indefinite designation have been used for an equally past, if more recently deceased, guide? The reason for the significantly deliberate choice of the expression מורה היחיד "the guide of the regathering (of Israel)" lies in the fact that the Fragments are thus referring to one particular guide, that one who was active in the regathering of Israel. In fine, one of the possibly several contemporary personages referred to in the Peshers as מורה הצדק was the one precised as מורה היחיד in the Fragments; of the possible others, the uniqueness of function implied in the title's meaning, taken together with the relatively narrow span of time covered by the references in the Peshers, would seem to preclude any hypothesis of more than merely one other person.

IV.

The problem of the identification of the persons designated by the contemporary allusions to the "guide of righteousness" and the "guide of the regathering (of Israel)" of the Peshers and the Fragments cannot be solved apart from the dates assigned to the composition of these documents. Within the year 1956 important gains were registered in the direction of scholarly consensus on the basic question of the general period to which the composition of these works must be assigned. These gains are chiefly due to publication of the fragments of a Pesher to Nahum found in Qumran Cave 4 [1]). As H. H. Rowley was the first to point out [2]), the allusions to Antiochus and Demetrius in these fragments, whether the Demetrius involved be the first or the third of that name, have the effect of excluding the period of Hyrcanus II and Aristobulus II—the second half of the first pre-Christian century—from consideration as the period within which our texts were composed. As between the two remaining periods which come into consideration, the period of Alexander Jannaeus or the period of the early Maccabees, Rowley has demonstrated that the evidence—including not merely the data of the Nahum Pesher but that of all the other pertinent texts—

---

1) J. M. Allegro, "Further Light on the History of the Qumran Sect", *JBL* LXXV (June 1956), pp. 89-95.

2) H. H. Rowley, "4Qp Nahum and the Teacher of Righteousness", *JBL* LXXV (September 1956), pp. 188-193, esp. p. 188; *idem*, "The Kittim and the Dead Sea Scrolls", *PEQ* LXXXVIII (July-December 1956), pp. 1-18, esp. pp. 1-2.

decisively favors the early Maccabean period as the historical context of this literature [1]).

It is within the early Maccabean period, then, that we are obliged to seek the person, or persons, contemporary with the authors of the Peshers and the Fragments, whom the latter called "guide of righteousness" and "guide of the regathering (of Israel)". Proponents of this dating are divided on the question of identification. Rowley and Michel, for example, have urged the claims of the high priest, Onias III [2]), whereas I have suggested that both Mattathias and Judas Maccabeus were designated "guide" by the authors of these texts [3]). As between these candidates, a number of considerations militate against the candidacy of Onias III. For instance, Onias was no such military leader as the allusions to the guide, notably in the Pesher to Psalm xxxvii [4]), evidently require; another objection is that Onias is known to have taken refuge with the very Kittiim who, according to the scroll-texts, were the enemies of the guide and his followers [5]). Thirdly, although the guide was a priest, he could not have been a high priest: not only is there no mention of the guide as a ruling high priest in any passage, but we must remember that the authors of the Peshers believed that they were living "in the end of days"; if the guide were the high priest of "the end of days", he ought to have been styled "the Messiah of Aaron", as in the Fragments [6]) and the Discipline Scroll [7]), or "the Head Priest", as in the "War" Scroll [8]).

We are thus left with the hypothesis that the contemporary guides of the Peshers and of the Fragments are none other than Mattathias and Judas. As we have seen, the designation "guide of righteous-

---

[1]) In his *JBL* paper, cited above, Rowley shows with admirable incisiveness and clarity that neither Allegro's views on the dates of composition of the texts, nor his statements regarding מורה הצדק, can withstand critical scrutiny. Even more pertinent to the purpose of the present paper is the fact that no serious "candidate" for the person, or persons, designated as מורה הצדק and מורה היחיד has ever been nominated by proponents of the reign-of-Jannaeus dating.

[2]) Rowley, *Zadokite Fragments*, pp. 67 ff.; Michel, *Le Maître de Justice*, pp. 292 ff.

[3]) "Authorship, Audience and Date of the de Vaux "Fragment of an Unknown Work", *JBL* LXXI (March 1952), p. 31 f.

[4]) Exposition of vss. 14-15 (cited above, p. 392, n. 3).

[5]) 2 Macc. iv 3 ff., iv 32 ff.

[6]) 12.23, 14.19, 19.11, 20.1.

[7]) 9.11.

[8]) 2.1, 15.4, 16.11, 18.5, 19.11.

ness" applies to more than one person, whereas the designation "guide of the regathering (of Israel)" applies only to one. Since it was Judas who, according to the 5th chapter of 1 Maccabees, gathered the Jews from the outlying territories into Judea, he must be regarded as the guide of the regathering of Israel. What we are told about Mattathias and Judas in the Books of Maccabees and by Josephus seems to me to indicate that the allusions to the guide in the Peshers and the Fragments should be divided between them as follows:

Mattathias: Habakkuk Pesher 2.1-3, 2.6-10, 5.8-12, 7.3-5; and the Pesher to Micah on verse 1 5;

Judas: Habakkuk Pesher 8.1-3, 9.8-12, and 11.2-8; "Damascus" Fragments 19.35-20.1 and 20.14; and the Pesher to Psalm 37 on verses 14-15 and 23-24.

I hope elsewhere to present the detailed argument for these attributions. Here, however, I may point out that the case for Judas as a guide of righteousness is lent strong support by the evidence of the second of the two letters prefixed to 2 Maccabees. It will be recalled that the guide of previous history mentioned in the "Damascus" Fragments is Nehemiah. The bulk of the letter at the beginning of 2 Maccabees is an account of Nehemiah's activities: Nehemiah is presented as the leader whose commands regarding the repurification of the Sanctuary and its appurtenances were carried out. Since under Judas' leadership, too, the Sanctuary was repurified and rededicated, the letter, whose purpose is to praise Judas, is suggesting that Judas is a veritable Nehemiah in this respect. The letter goes on to describe Judas as a second Nehemiah in the matter of bringing together a library of writings that had previously been scattered. The main thesis of the document is that Judas' leadership is of the same order and character as Nehemiah's. Here, then, is excellent testimony to the effect that both Nehemiah and Judas were anciently regarded as having played the same kind of role in Jewish history. The probability, therefore, is very strong that, if the authors of the "Damascus" Fragments could refer to Nehemiah as a guide, the same title, or its equivalent, could be given to Judas by the authors of the Fragments and the Peshers.

Concluding Summary

The foregoing analysis has sought to show that the expression מורה הצדק, "the guide of righteousness", in the scroll-literature

means the leader of the righteous in Israel; that this title is applied to contemporaries by the authors of the Peshers, and is the equivalent of the title מורה היחיד, meaning the leader of regathered Israel, conferred upon a recently deceased contemporary by the authors of the "Damascus" Fragments; that "the guide of righteousness" of the Peshers could designate not more than two individuals, while "the guide of the regathering (of Israel)" was a somewhat later designation of one of these two; and that the two guides of the Peshers were Mattathias and Judas Maccabeus, while Judas was the guide mentioned as a recently deceased contemporary in the Fragments.

"THE KNOWLEDGE OF GOOD AND EVIL"

BY

HEROLD S. STERN
New York 40, N. Y.

I

The meaning of "the knowledge of good and evil" in the Garden of Eden story remains one of the most difficult and yet intriguing problems of the Bible. If the phrase could be succesfully understood, further corroboration of the ancient Israelite's ethical orientation could be gained. However, precisely because of the ethical implications of the passage, many commentators have approached it seeking biblical substantiation of their own ethical doctrine [1]). The difficulty of interpreting the entire section from Gen. i 1 to xi 27 is further heightened by the fact that many of the stories are probably meant to be taken, among other things, as parables; and it is difficult to determine, except when it is clearly stated, the precise parabolical meaning of these passages for the Israelite mind.

However, one of the main reasons for the failure to grasp the meaning of this phrase is that the discussion has tended to confine itself to a philological level. But a philological analysis of such key ethical terms as "good" and "evil" cannot be separated from a philosophic discussion. For example, R. Gordis rejects an interpretation of this phrase as referring to moral judgment. His grounds for this position are based on certain philosophic views regarding the nature of disobedience and the nature of man [2]).

To analyse a text is to grasp its meaning; and the search for meaning is a search for ideas and their interrelations. But a passage in a text is related to other passages and the text as a whole. Since a given term fits into a "universe of discourse" and one's fundamental search is for meaning, it is impossible to confine oneself to a merely philo-

---

[1]) Cf. R. Gordis, "The Significance of the Paradise Myth", *AJSL* LII (1936), 86. C. C. McCown, "The Current Plight of Biblical Scholarship", *JBL* LXXV (March, 1956), 13.

[2]) "The Knowledge of Good and Evil in the OT and the Qumran Scrolls", *JBL* (June, 1957), 124-25.

logical analysis. The ideas of the text must be apprehended in terms of the idea network of that particular culture [1]). But Plato pointed out long ago that ideas are related in ascending and descending chains, and that no idea could be adequately grasped until it was understood in terms of the first principles on which it logically depended. The search for these first principles and their investigation is termed a dialectical and philosophical analysis of one's subject matter. If this procedure is required in order to understand the terms of our own culture, *a fortiori* it is required for terms that are products of different cultures, which have different first principles. An analysis of biblical terms cannot, then, be separated from a philosophical and theological investigation.

II

Besides occurring in Genesis the phrase is also found in Deut. i 39, Isa. vii 14 ff., 2 Sam. xix 36 and 2 Sam. xiv 17. GORDIS points out that it is used as a metaphor for sexual desire in 2 Sam. xix 36. [2]) His view is based on the fact that it neatly fits the trilogy of wine, women and song, of which Barzillai has definitely named two out of the three. Bo REICKE agrees that this is most probably its meaning in this passage [3]). It is, of course, possible that, as G. W. BUCHANAN points out, the phrase could refer to Barzillai's inability to make decisions in his old age [4]). However, GORDIS' interpretation seems to fit more neatly into the text. The difficulty arises in applying GORDIS' sexual interpretation to the Eden passages. The fact that after eating the fruit, Adam and Eve experience shame over their nudity indicates that it might have some sort of sexual connotation. But the argument that it means sexual desire in the Eden account cannot be supported by the passage and clearly contradicts fundamental biblical positions.

For precisely after Yahweh warns Adam not to eat from the tree of knowledge, He decides that it is bad for man to be alone and proceeds to find him a helpmate. The passage concludes with

---

[1]) Cf. Theodore H. GASTER, *Thespis; Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (New York: Henry Schuman, 1950), p. 112.

[2]) GORDIS, *op. cit.* (1957), p. 136.

[3]) "The Knowledge Hidden in the Tree of Paradise", *JSS* I/3 (July, 1956), 193-201.

[4]) "The OT Meaning of the Knowledge of Good and Evil", *JBL* LXXV (March, 1956), 114-20.

the author using the story of the forming of the woman to indicate a primeval character to sexual intercourse: "the man said, 'this is now bone of my bone and flesh of my flesh; she shall be called Woman, because she was taken from Man.' Therefore, a man leaves his father and mother and cleaves to his wife so that they are one flesh". The author immediately follows his explanation of intercourse by noting that they were not ashamed of their nudity. The implication here seems to be that, although, they were cohabiting, i.e. were one flesh, they experienced neither shame nor guilt with respect to their sexual activities. The creation of a helpmate for man at precisely this time, with the author's use of God's act to explain intercourse nullifies the interpretation that the tree represented sex. For, as GORDIS shows, Yahweh is extremely solicitous of Adam's needs [1]), and it is inconceivable from the OT's characterization of Yahweh that He would have created man and woman with their sexual organs and then have forbidden them sexual activity. If man is created to function in a certain way by God it is illogical to assume that God would then forbid him to function in that way. If Adam and Eve upon eating the apple had simply discovered sexual activity, for which they had been created both in their physical and emotional make-up, then there are no grounds for maintaining they had sinned. If it is maintained that Yahweh was testing Adam then it is difficult to see why Yahweh should punish Adam so severely for fulfilling his natural desires [2]). The position is untenable on general theological grounds and clearly contradicts the specific Old Testament view of God.

The emphasis of the story does not seem to be on the mere fact that disobedience took place, (there being only one mention of it, Gen. iii 17) but rather on the fact that acquiring a knowledge of good and evil was essentially bad for man, (Cf. Gen. iii 22). It is at Gen. iii 22 that the sexual hypothesis decisively breaks down: "See the man has become like one of us, to know good and evil". In order to account for this, advocates of the sexual interpretation

---

[1]) GORDIS, *op. cit.* (1957), p. 135.

[2]) Nor can it be argued, as Augustine did, that Adam and Eve indulged in intercourse mechanically and without desire, before eating the fruit. PEDERSEN clearly shows it was incomprehensible to Semitic man to act without being emotionally motivated. Adam's statement that "this at last is bone of my bone and flesh of my flesh" is not simply an objective description of the physical process that has taken place, but expresses Adam's strong emotional attachment to Eve.

have maintained that one is justified in attributing a sexual nature to *Elohim* since in Gen. vi 2 the *bnai-elohim* indulged in sexual intercourse. Assuming that the term *bnai-elohim* refers to gods this does not necessarily imply that Yahweh, *Elohim*, was a sexual being. On the contrary, if an Old Testament exegete were to characterize Yahweh as a sexual being he would flatly contradict one of the main themes of the text he was seeking to understand. Other gods such as Baal might be sexual beings but Yahweh never could be of such a nature [1]).

Furthermore, it is not correct to maintain that one tree represented eternal life and the other, represented an inferior mode of survival through sexual procreation [2]). In Gen. i 28 f. the explicit command of God to man is to "be fruitful, multiply and fill the earth", thus clearly contradicting this interpretation. It is only from our own cultural viewpoint that eternal life would seem superior to sexual propagation. PEDERSEN points out that, for the Israelite, sexual propogation is the chief aim of life because the person *multiplies himself* [3]). Therefore, if the Israelite had to make a hypothetical choice between Adam's individual, eternal survival and his ability to multiply himself, he would clearly choose the latter. Gen. i 28 confirms this when it considers the human desire for multiplication to be sanctioned by God himself. On these grounds the interpretation

---

[1]) GORDIS bases his defense of the sexual interpretation on two points: by arguing that man would resemble God in his power of procreation, which is the counterpart of divine creation, and, secondly, that the gods have sexual appetites. But this position contradicts a fundamental principle of exegesis. MCCOWN (*op. cit.*) points out that the same hermeneutical rules must apply to the Scriptures as to other books. But this means that until definitely proven otherwise, a work must be treated as a unity. (This, of course means that an analysis into "sources" is not a *per se* treatment of the work). The unity of a work can only be found by treating the various parts in terms of the intention inherent in the work; once the interpretations of various passages contradict each other and the intention of the work as a whole, the work is no longer a unity and the exegete is analysing two different works. GORDIS clearly destroys the unity of the text by his interpretation since if Yahweh were jealous of man's procreative powers, this would contradict His command "to be fruitful and multiply"; and, secondly, his position contradicts the text's asexual view of Yahweh.

It is interesting to note that GORDIS accepts the principle of treating the work as a unity, "One cannot fail to recognize the unity of the biblical text as it has reached us, nor avoid the duty of comprehending its meaning *in its present form*" (*op. cit.*, [1957], p. 130).

[2]) GORDIS, *op. cit.* (1957), pp. 130-31.

[3]) Johs. PEDERSEN, *Israel: Its Life and Culture* (London: Oxford University Press, 1926), I-II, pp. 204-206.

of the phrase in the Eden story in a sexual sense must be decisively rejected. Is there, then, another interpretation which can be found for the phrase in Genesis which would still allow it to be considered in a sexual sense in 2 Sam. xix 36?

III

Let us return to the literal meaning of the phrase. If we assume that the phrase means precisely what it says, then it means that Adam now knew not only good but evil. Adam had to have knowledge of good before eating the fruit, since a good is simply what is beneficial to an organism [1]). When God gave him various foods and a helpmate he, thereby, "knew good". But it is not the case that to know what is good is also to know its opposite-evil. The biblical meaning of "know" does not carry this denotation of knowing opposites. PEDERSEN points out that knowledge for the Israelite is based on taking something into one's emotional structure and making it a part of one's very being. It does not mean the kind of abstract mental operation that we understand by the term [2]). To clarify this, let us analogize the Israelitic activity to that of an animal. An animal acts on the basis of its instictive emotional structure. It knows the good in that it is emotionally aware of what it needs. It may be said that it knows evil in so far as externals that give it pain are evil for it. However, it does not know evil in the sense that it can choose or act evilly. Its instincts guide it so that it chooses what is good for itself; it, therefore, cannot desire what is evil. A knowledge of good and evil is, therefore, a means for making a choice. We do not mean to imply that Adam was incapable of choosing, before eating the fruit. On the contrary, he could clearly choose to obey God or not. But he could not choose to act in an evil or unnatural way unless he first had *knowledge* of these evil and unnatural ways. (GORDIS and REICKE point out that this is precisely what the term רע denotes. homosexuality, bestiality, witchcraft, etc. [3]). One may then analogize Adam's situation to that of a simple aborigene who performs his sexual functions naturally until one day he eats one of those mushrooms which are reported to be capable of producing weird fantasies [4])

---

[1]) As GORDIS points out, it is what is natural to a being. (*op. cit.* [1957] p. 133). By fulfilling its natural functions a creature "knows its goods".

[2]) PEDERSEN, *op. cit.* pp. 106, 124-26.

[3]) Cf. GORDIS, *op. cit.* (1936), and REICKE, *op. cit.*

[4]) Cf. R. G. WASSON, "Seeking the Magic Mushroom among Mexican Indians", *Life*, May 13, 1957, p. 100.

and, as a result, discovers various perverted practices which destroy his native simplicity. His imagination has received evil and thus his soul has turned from its normal path. This view corresponds with what we know of Israelitic psychology. PEDERSEN's description of the functioning of the Israelitic organism is essentially a description of how a simple instinctive being like an animal reacts. The Israelite goes directly to his object as a result of his natural urges. PEDERSEN's analysis implies that for the Israelite to be involved in a situation where he is torn between various alternatives, and must make a choice, is a sign of an unhealthy, diseased organism. To be forced to choose between alternatives, one of them good and the others evil, is a sign that the organism has lost its simple direct orientation to its natural good and is tempted with alternative modes of action which are not natural functions of that organism. Because the biblical orientation is essentially materialistic [1]), its psychology is instinctual. Therefore, the passage implies that Adam not only discovered evil acts but, as Gen. iii 22 proves, he had now the means of choosing among alternatives. In order to choose, one must have knowledge—knowledge of alternatives. The acquisition of knowledge is, therefore, a necessary condition for choice [2]).

It is important that we define the precise meaning of "knowledge" in this context. A person knows that he needs food and water as a result of his instinctive desires. However, a doctor or physiologist knows the requirements of the human body in a different sense. He has a knowledge of the inner processes of the body as a result of his scientific knowledge which gives him the causes and reasons of the body's needs. Whereas, the ordinary man or the animal knows only that he needs food, the physiologist has this knowledge in such a way that new possibilities are disclosed. By knowing the inner processes, the doctor with his medical art can not only heal but also, if he so desires, cause sickness. In our own day we have striking confirmation of the Aristotelian view that a knowledge of the inner dynamics of a thing always increases the range of possibility from which, one must then choose. Before the knowledge of the mechanics of the atom was acquired, radioactivity was not a problem. Nature arranged atomic structures and maintained levels of radiation compatible with life. Now that man has unlocked these secrets another

---

[1]) Cf. PEDERSEN, *op. cit.*, pp. 170-81.

[2]) This clearly conforms to the biblical viewpoint: "Curds and honey shall be his food when he knows to refuse the evil and choose the good" (Isa. vii 15).

area of Nature has been disclosed in which he is faced with the alternatives of good and evil.

There is another important difference between the knowledge of the inner dynamics of a process and the instinctive knowledge of an animal or child. The animal or child is conscious of its needs, but a scientific knowledge involves a different type of consciousness. The scientist must become an observer. He is no longer simply an acting being but must become a contemplative being. This means that he must, so to speak, rise above reality and survey it. By so doing, he looks down upon himself and his place in the world. It seems, as CASSUTO points out in *Me'adam 'ad Noah*, that it was this type of self-consciousness that made Adam and Eve ashamed of their nudity. They were like children of the East who run about nude without thinking of their place in the universe and after going to school put on their clothes as a result of their newly found sophistication. When God says to them: "Who told you that you were naked?" the implication seems to be that their shame is a result of having become conscious of their place in the universe. When one is alone, one is not ashamed of being naked; it is only when one feels that he is being observed by someone before whom one is exposed that the feeling arises[1]). By acting in an instinctive manner, concentrating on their own needs and activities they would not have felt their nakedness. Only when "the eyes of both of them were opened, did they realize they were naked".

Adam, thus, became like one of the gods who surveys all of reality and as a result of this knowledge has acquired the means of making his own decisions:

> For God knows that in the day you eat from it, your eyes will be opened and you will be like gods who know good from evil. (Gen. iii 5).

As a result of Gen. iii 5, 22 one cannot say that Adam simply acquired a knowledge of perverse acts. In order to be like God the knowledge would have to be some form of wisdom where secret processes were unfolded. This would then give Adam, as we have pointed out, a range of choice, a godlike independence which he did not possess before. CASSUTO notes that when God punishes Adam by sending him out on his own He seems to be fulfilling a common OT view

---

[1]) "I heard your sound in the garden", he said, and I was afraid because I was naked; so I hid myself" (Gen. iii 10).

that the punishment fit the crime [1]). "Now that you have acquired independence, as a result of knowledge, you can have the cares and responsibilities it involves by having to look after yourself". BUBER's view that now God forbids man the tree of life, because to live eternally with these cares would be a fate worse than death, thus fits this interpretation. God thus seems to be protecting man from the possibility that once having eaten from the tree of knowledge, to eat from the tree of life would make man's existence an eternal hell [2]).

Further confirmation that Adam acquired some form of wisdom which made him like God is given by Ezek. xxviii 1. It is interesting to note the striking similarities between Aristotle's description of philosophic wisdom and the biblical view of wisdom and the Eden story. Aristotle acknowledges that philosophic or scientific wisdom may go beyond man's natural boundaries:

> Hence also the possession of it might be justly regarded as beyond human power; for in many ways human nature is in bondage, so that according to Simonides 'God alone can have this privilege', and it is unfitting that man should not be content to seek the knowledge that is suited to him. If, then, there is something in what the poets say, and jealousy is natural to the divine power, it would probably occur in this case above all, and all who excelled in this knowledge would be unfortunate" [3]).

This is not merely a snobish attempt to prove the superiority of Wisdom. Aristotle is genuinely concerned about the jealousy of the gods and is anxious to disprove it [4]). Of course, the ancient Israelite

---

[1]) U. CASSUTO, *Me'adam 'ad Noah* (Jerusalem: The Hebrew University Press, 1953), chap. ii.

[2]) Cf. Martin BUBER, *Good and Evil, Two Interpretations* (New York: Charles Scribner's Sons, 1953), pp. 78-79.

[3]) Aristotle *Metaphysics*, trans. W. D. Ross (London: Oxford University Press, 1942), i. 2. 982[b]28-983[a]3.

[4]) Cf. Aristotle *Nicomachean Ethics* x. 8. 1179[a]24-34. Aristotle's concern can be explained if it is remembered that something essentially new in the history of man was developed in Greece. Other societies were tradition-directed, the sons following the ways of the fathers. When the spirit of scientific knowledge and philosophic speculation arose in Athens it meant that man had to rise above his role in the tribe or community and ask about his place in the universe. This was a new phenomenon, not only for the world but for Greece. Aristotle, therefore, had to justify this dangerous activity which threatened the traditional ways of society. The philosopher *qua* philosopher must question the very foundations of his own society thus presenting the possibility that these foundations might be found false; and thus leading men to abandon the traditional principles of their society. For this reason Socrates posed such a threat to the Athenian community and had to be eliminated. Note that the biblical position condemns man for trying to rise above his material existence (Gen. iii 19).

had no knowledge of "philosophic wisdom" or science which were peculiar to Greece. What corresponded in the Orient to the scientific knowledge of the Greeks, which unlocked the inner secrets of things, was magic, astrology, necromancy and all the other black arts so sternly prohibited by Yahweh. The book of Enoch in a variation of the "fall' story attributes to it the acquisition of various magical and technological arts [1]). It interprets the original sin as acquisition of a knowledge of secret things:

> Thou seest what Azazel hath done, who hath taught all unrighteousness on earth and revealed the eternal secrets which were (preserved) in heaven, which men were striving to learn [2]).

> He taught the children of men the bitter and the sweet, and he taught them all the secrets of their wisdom. For men were created exactly like the angels, to the intent that they should continue pure and righteous, and death which destroys everything, could not have taken hold of them, but through this their knowledge they are perishing, and through this power they are being consumed [3]).

It must be remembered that the ancient Israelite believed these magical arts to be true. (Witness the story of the Witch of Endor. When these arts are denounced by the prophets, the contention is not that results can never be achieved by them but that they are powerless in the face of Yahweh, and are evil practices). Therefore the ancient Israelite would have to acknowledge that, although the secret knowledge disclosed by these arts was true (as, e.g., Ex. vii 11 maintains) it properly belonged only to God.

It might be argued that Adam acquired knowledge and wisdom when he named the animals since a name denotes the "essence" [4]). However, PEDERSEN points out that the Israelite names according to the most striking feature of the thing *as it appears to him*, and not necessarily as the thing is in itself [5]). The moon is "the white", the bull "the strong", the sun "the warm", the grasshopper "the eater", etc. The very fact that Adam named the creatures means that he named them as they functioned for his use and not as they were in themselves. For man in his everyday activities the moon

---

[1]) Book of Enoch vii, viii, lxix.

[2]) The Book of Enoch lxix 8, trans. R. H. CHARLES (*The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT* [Oxford, 1913], II, p. 710).

[3]) *Ibid.* lxix 11.

[4]) GORDIS, *op. cit.* (1957), pp. 125-28.

[5]) Cf. PEDERSEN, *op. cit.*, pp. 108-12.

strikes his senses as a white light. In terms of its own essential nature it is a planet with a certain physico-chemical structure. Therefore, the Israelite "essence" does not necessarily reveal the inner mechanism or nature of the thing as "essence" does for Western science; but it gives only the most striking feature under those circumstances.

IV

To summarize then, the phrase seems to mean the following: When Adam ate the fruit he acquired a knowledge of evil which may have included unnatural sexual acts. However, it was also a knowledge which made him godlike, so it must have been a wisdom which included the secret processes of things. These included various magical arts and possibly certain technical arts. This now gave man a wide range of possibilities from which he could choose. He was no longer bound to his instinctual desires and the ground was laid for committing evil. Because the connotation of the phrase contains three elements: knowledge, choice and sex, one or the other of these meanings was emphasized in different contexts [1]). The unifying idea, however, seems to be that of choice, as related to the knowledge of possibilities, and is the one used in the Eden story. This interpretation avoids the objection that Adam would be deprived of moral responsibility for his acts. First of all, it is implicit in PEDERSEN's analysis that OT ethical theory does not base responsibility for a man's acts on the state of his soul as Western thought does. Whether an act is conscious or unconscious, intended or accidental, the Israelitic view maintains that the man is always responsible for his acts, although the degree was less in purely accidental acts [2]). Biblical theory judges primarily on the basis of the nature of the act rather than the agent's conscious intentions. For this reason an animal is killed when it kills a man, even though it does not have a "moral sense" (Exod. xxi 28-32).

Secondly, the objection fails to note two fundamental aspects involved in choice. An object like a stone must necessarily act according to the laws of its nature and cannot deviate in its behaviour. On the other hand, animals have a greater flexibility in their actions.

---

[1]) This range of meaning conforms to the use of biblical terms. PEDERSEN points out that although a Hebrew word may have different meanings in various contexts, yet these meanings are not unrelated, and a unifying idea usually underlies the various meanings. (Cf. PEDERSEN, *op. cit.*, pp. 111-12).

[2]) *Ibid.*, pp. 135-137, 419.

An experimenter as a result of proper Pavlovian conditioning can make an animal adopt patterns of behaviour which cause it to break down. The animal is, thus, freer than the stone. But in order to *exercise* this freedom it must have a knowledge of alternatives (which of course are provided by the experimenter). A child has freedom of choice but it is limited in the exercise of its freedom by its limited knowledge of possibilities. When God commanded Adam not to eat the fruit and the snake argued for it, Adam now had a clear knowledge of two possibilities and could thus exercise the freedom with which he had been created. However, upon eating the fruit, he opened a Pandora's box, by acquiring a knowledge of opposites through the secret knowledge disclosed to him. He could now create and destroy. His field of operations in which he could exercise his powers was greatly widened. He could now perform evil acts of which he had no knowledge before.

As a result of its fundamental meaning—the exercise of one's freedom of choice—the phrase came to denote in other contexts the age at which a person has sufficient knowledge to make decisions (Isa. vii 15-16). It is also used in this way in Deut. i 39. The upper age limit of "your sons who as yet do not know good from evil" is given by Num. xxxii 11 as twenty years. Num i 3 defines twenty years as the age for military service. It, therefore, seems quite probable to assume that this was the age of mature responsibility at which a person entered into the life of the community. Exod. xxx 14 and Lev. xxvii 3 seem to confirm this [1]). "The Rule of the Congregation" (1QSa) of the Qumran community provides definite confirmation that, in general, the age of "knowledge of good and evil" was the age of sufficient maturity to make communal decisions [2]).

---

[1]) Cf. BUCHANAN, *op. cit.*

[2]) GORDIS tries to argue that the phrase in the Qumran passage means the age of greatest sexual desire and the community only conceded marriage at twenty years because of this. (Cf. GORDIS, *op. cit.*, 1957, pp. 137-38). But this is taking the phrase out of context. It occurs in a passage outlining the age at which a person is considered to have sufficiently mature judgment to enter into the life of the community. The mention of marriage in this context corresponds to the view of our own society that a person should not marry until he is sufficiently mature in judgement to undertake the responsibility.

"It is clear (l. 10) that the earliest a man could marry was twenty years of age. This probably had something to do with the period of instruction (see 11. 8, 9 [*sic*, should be 1. 8, 9])". (H. Neil RICHARDSON, "Some Notes on 1QSa", *JBL* LXXVI June, 1957, p. 119).

"1.8 ff. Instruction in the rules of the sect seems to begin at the age of ten and lasts for ten years, or until the young man is twenty, when he apparently is per-

Since choice involves a knowledge of opposites, one prominent pair of opposites to the biblical mind was pleasure and pain—"the bitter and the sweet". Since the capacity for pleasure necessarily involves the capacity for its opposite, the phrase could then quite logically have acquired a sexual connotation to represent the period when one can experience sexual pleasure. Barzillai had thus passed the age where he could obtain sexual pleasure. The extension in meaning of the phrase from a cognitive to a sexual meaning is justified by the fact that "know" is used in many contexts to mean sexual intercourse [1]). However, the primary meaning of the phrase is the knowledge or choise element.

V

The implications of this position for an Old Testament theology and ethic are far reaching and can only be briefly sketched here. Western ethical theory relies for its philosophical basis primarily on the Greeks [2]). For Aristotle, man became ethical when he had to choose between alternatives and, thus, the operation of Reason was essential to the virtues. Since children and animals act instinctively and directly they cannot be virtuous. Biblical man, of course, did not know of the operation of Reason in the Greek sense. What corresponded in his epistemology to the higher mental faculties of the Greeks was imagination—the faculty that was capable of producing mental images [3]). But it is precisely in his higher mental faculties that the Old Testament places the source of man's evil. "And Yahweh saw that the wickedness of man was great in the earth, and that every imagination of the thoughts (יצר מחשבות) of his heart was only evil continually" (Gen. vi 5). In 2 Sam. xxi 5 and Judg. xx 5 "imagine" (דמה) is used for devising evil; and in Num. xxxiii 56 and Isa. x 7, xiv 24 it is used when God plans destruction.

---

mitted to take his place among the members of the sect and to assume the other normal activities of one who has reached maturity". (*Ibid.*, p. 120).

[1]) Buber makes the interesting point that the sexual activity which follows the Paradise story is expressed by "know" because "the designation is intended to keep us in the atmosphere of that first 'knowing'; not as if something from that sundered polarity attached itself to the sexual act as such, but *now* it takes place between those who have known, so that something from this enters into their knowing of each other" (*Op. cit.*, p. 82). Cassuto shows (*op. cit.*) in a detailed manner how the OT carrics forward a theme and expresses certain ideas indirectly by its selection of particular terms.

[2]) Cf. Paul Weiss, *Nature and Man* (New York: Holt, 1947), p. xii.

[3]) Cf. Pedersen, *op. cit.*, pp. 100-25.

Only in Ps. xlviii 10 is it used in a positive sense. As BUBER points out, man himself is not evil—his instincts and drives which have been created by God are "very good", but evil enters the world by means of the imagination which presents man with a range of possibilities, fabrications of the mind which replace the God created reality [1]). The Imagination is the ground for evil precisely because it can play with the fictitious by rising above the good of actuality. Yet it is precisely this freedom which the intellect gives to man that has been enshrined by Western philosophic thought from Plato to WHITEHEAD. In WHITEHEAD, e.g., it is precisely because the higher mental faculties enable the organism to apprehend a range of possibility above concrete reality that they acquire their value [2]). The experimental pragmatism of DEWEY represents a similar point of view. The traditional Western viewpoint is the exact inverse of the biblical position. Whereas, Reason tends to be the highest faculty for the former, or at least an important one, PEDERSEN shows that theoretical knowledge plays no part in Israelitic life. Certain emotional properties such as love are of primary importance. (This is the meaning of the "knowledge of God" in the Old Testament [3]). Biblical man functions in terms of his emotions and relies upon them to give him certainty [4]), whereas Greek man basically distrusts his emotions and relies on his reason to give his life order by controlling them [5]). But Reason is suspect to the Israelite for by listening to the wrong arguments he may go astray. It is not Adam who is represented as cunning but the snake. Note that the snake very subtly reasons with Eve in order to convince her [6]). The Eden story thus, seems to be a further confirmation of the Israelite distrust of reason since it can introduce evil into the universe by leading man away from his instictive desires. As REICKE puts it:

> Thus the paradise narrative regards knowledge as a dangerous matter. This negative aspect of knowledge reappears in New Testament polemics against egoistic gnosis and sophia. But in the canonical writings of the Old Testament, Adam's criminal theft of knowledge is an isolated event, although it has brought about consequences for all mankind [7]).

---

[1]) Cf. BUBER, *op. cit.*, pp. 91-92.

[2]) Cf. A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality* (New York: The Macmillan Co., 1929).

[3]) REICKE, *op. cit.*

[4]) Cf. Charles Allen DINSMORE, *The English Bible as Literature* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1931), pp. 60-77.

[5]) Cf. Plato, *The Republic*. Aristotle, *Nicomachean Ethics*.

[6]) CASSUTO, *op. cit.* [7]) REICKE, *op. cit.*, p. 201.

By strict logic one is forced to admit that the biblical position is sound. If animals do not have the capacity for committing evil that humans do, then the entry of evil into the human organism can only be explained by those characteristics with which the human organism differs from the animal—his higher mental powers.

The biblical position thus poses a challenge to Western civilization which fundamentally believes that man as a result of his higher mental powers should be master of his own destiny [1]). Today, when man is approaching the climax of his experiment to guide his own destiny, and holds in his hand the awesome product of his intellect, the biblical parable of Eden returns to haunt us.

---

[1]) Cf. Andre Siegfried, *Nations Have Souls*, trans. Edward Fitzgerald (New York: G. P. Putnam's Sons, 1952) and Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (New Haven: Yale University Press, 1950).

THE DATE OF THE WAR OF THE SONS OF LIGHT

BY

MARCO TREVES

Firenze (Italy)

The War of the Sons of Light and the Sons of Darkness [1]), one of the scrolls discovered by the Bedouin boys near the Dead Sea in 1947, contains a detailed plan for a war to be waged by a Jewish army against many foreign nations. This plan has been called "apocalyptic", "eschatological", and "Messianic", but I would reserve these terms for purported supernatural revelations of future events and for compositions dealing with Heaven, Hell, the end of the world, the general resurrection of the dead, and the future son of David. None of these subjects is mentioned in our scroll. It does not purport to be a vision or a prophetic revelation. The plan it sets forth was not realized, as is often the case with men's plans. It was also somewhat Utopian, as is not unusual with men's plans. But this does not authorize us to call it eschatological or Messianic. On the contrary, the many precise details, some of which have parallels in contemporary Hellenistic and Roman tactics and military organisation, as Mr. FÉVRIER [2]) and General YADIN [3]) have shown, give it the appearance of a plan for a real war to be waged in the author's days. It does not look like a liturgical poem for some annual festival, as some commentators seem to suggest, nor like an apocalyptic dream conceived in peacetime for the consolation of mystics, as others suppose.

---

[1]) The Hebrew text was published by E. L. SUKENIK (*The Dead Sea Scrolls of The Hebrew University*, Jerusalem, 1955, plates XVI-XXXIV). An English translation is to be found in Theodore H. GASTER, *The Dead Sea Scriptures in English Translation* (Garden City, N. Y.: Doubleday and Co., 1956), pp. 281-306. French translations: M. DELCOR, „La guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres", *Nouv. Rev. Théol.* tome LXXVII (1955), pp. 372-399; A. DUPONT-SOMMER, „Règlement de la guerre des fils de lumière: traduction et notes", *RHR*, tome XLVIII (1955), pp. 25-42, 141-188; J. VAN DER PLOEG, „La règle de la guerre: traduction et notes", *VT* V (1955), pp. 373-420. See also: A. DUPONT-SOMMER, *The Dead Sea Scrolls*, New York, 1952, pp. 78-80; Georg MOLIN, *Die Söhne des Lichtes*, Wien, 1954, pp. 40-41, and 104-107; and Millar BURROWS, *The Dead Sea Scrolls*, New York, 1955, pp. 201-208.

[2]) M. FÉVRIER, „La tactique hellénistique dans un texte de 'Ayin Fashka", *Semitica*, 1950, pp. 56 ff.

[3]) Y. YADIN, *Megillath Milḥamath Bne Or bi-Bne Hošech*, Jerusalem, 1956.

Our text was composed for a specific historical situation. The date can be ascertained by the following considerations:

1. The Kittim of Assyria and the Kittim of Egypt [1]) must be the Macedonians of Syria and Egypt [2]). To be sure, names of nations are occasionally used allegorically in this period, but they are never meaningless. Although in other texts the words "Kittim" and "Assyria", used separately, may symbolize the Romans, when joined together and mentioned near the Kittim of Egypt, they can only designate the Seleucids. Therefore we are in the period 167-69 B.C., when there were hostilities between the Jews and the Seleucids.

2. Among the enemies are the "kings of the north" [3]), a phrase that suits the Seleucids better than the Romans.

3. The fact that the Jews are represented as being fully independent and fighting for many years against many different nations also seems to rule out the Roman period. The scroll describes a war, not an insurrection.

4. The names of the archangels [4]) are borrowed from the Book of Enoch, some parts of which I date about 165 B.C. [5]).

5. The phrase "King of glory" [6]) is borrowed either from the Book of Enoch or from Psalm xxiv, which I attribute to the 25th of Chislev 164, because it celebrates the return of the Lord to his dwelling-place.

6. The metaphorical use of the words "light" and "darkness" is

---

[1]) Col. I, lines 2 and 4, accepting Prof. GASTER's translation p. 281. Other translations, however, eliminate the Kittim of Egypt.

[2]) In this interpretation I agree with DELCOR, DUPONT-SOMMER, and VAN DER PLOEG. The word *Kittim* stands for the Macedonians, also in 1 Macc. i 1 and viii 5. The name "Assyria" perhaps stands for Seleucid Asia in Isaiah xix 23 and lii 4, in Zechariah x 11, and in Lamentations v 6. However, *Kittim* probably designates the Romans in the *Commentary on the Book of Habakkuk*. The Kittim are a nation in Jubilees xxiv 28-29 and xxxvii 10, but it is not clear which. The Assyrians symbolize the Romans in the Book of Judith. J. CARMIGNAC, („Les Kittim dans la guerre de fils des lumière contre les fils de ténèbres", *Nouv. Rev. Théol.* LXXVII (1955) pp. 737-748) suggests that *Kittim* might be a general term for non-Jews. This conjecture is not borne out by the texts, which in each case refer to some specific nation.

[3]) Col. I, 1.4. GASTER, p. 281.

[4]) Col. IX, 11. 15-16. GASTER, p. 293.

[5]) In my opinion, the Book of Enoch is composite. One section mentions seven archangels and may be dated c. 165 B.C. Another section mentions four archangels and may be dated c. 163 B.C. A third section mentions no archangels and is later. The Books of Daniel and Tobit, the N.T., the Midrashim, and the Koran borrowed the names of the archangels from Enoch. The archangels are mentioned also in the *Testament of Levi*.

[6]) Col. XII, 1. 8 GASTER, p. 297.

ultimately of Iranian origin. In Hebrew literature it occurs in such passages as Isaiah lx 19-20, Prov. ii 13, iv 18-19, and vi 23, Psalm cxix 105, and Enoch *passim*. Since in these passages the words are explained, whereas in the *War* they are used as though they were known to the reader, we may infer that the *War* is probably later.

7. The phrase "kings of the north" is borrowed from the Book of Daniel (published about 164 B.C.). Its use in Daniel is natural, because Daniel is all in cryptic language. In the *War*, where many nations are named openly, it can be explained as an imitation.

8. The mention of Edom [1]) among the enemies points to a date before c. 127 B.C., when the Edomites were converted to Judaism and ceased being enemies.

9. The violators of the Covenant who give aid to the Seleucids [2]) are the apostates of the Citadel frequently mentioned in 1 Maccabees and in Josephus. They were finally dispersed in May, 141 B.C.

10. The high priest who addresses the troops [3]), since we are in the period 164-141 B.C., is probably Jonathan, as it is hard to imagine Menelaus or Alcimus, who were puppets of the Greeks, blessing an anti-Greek war.

11. The "warrior" or "man of glory" [4])—if we accept Prof. GASTER's translation—might also be Jonathan. Other translators, however, refer these appellations to God. The words of the poem [5]) show that the memories of the period of oppression were still fresh, but that now Judea had started on the counter-offensive and was ready to punish the guilty kings and nations. Jonathan, a valiant warrior, the saviour of his nation, a high priest, a man whom kings

---

[1]) Col. I, 1. i. GASTER, p. 281. Some scholars regard the Edomites as the „traditional enemies" of the Jews. But the Jews had no "traditional enemies". Actual enemies may give the impression of being traditional ones when the texts in which they are mentioned are attributed to wrong dates, or when they refer to conflicts not recorded in extant historical sources, or when names of nations are used allegorically. In post-Biblical texts Edom sometimes stands for Rome. It would be strange, however, if Rome were designated here by three different terms: Edom, Kittim, and Assyria. And no writer would have called the Romans „Edomites", while real Edomites were still in existence. The Germans were called „Huns" only long after the real Huns had disappeared.

[2]) Col. I, 1. 2. GASTER, p. 281.

[3]) Col. XV, 1. 4 ff. GASTER, pp. 301-302. On the anointing of high priests at the time of the Second Temple see the articles "Anointing" in the *Encyclopaedia Biblica*, and "Anointing" and "Messiah" in the *Jewish Encyclopedia*.

[4]) Col. XII, 1. 10. GASTER, p. 297.

[5]) Col. XII, 1. 14. GASTER, p. 297. Col. XIV, 1. 5. GASTER, p. 299.

called "brother" and "Chief Friend", was worthy of being described as a "man of glory".

12. As for the precise year in which the *War* was composed, I would suggest about 143 B.C. The *War* mentions among the enemies, the Seleucids, the Kittim of Egypt (the Ptolemies) and the sons of Ishmael and Keturah (the Arabs) [1]). Now, in 145, Alexander Balas, Jonathan's ally, had been defeated by Ptolemy Philometor and slain by Zabdiel the Arabian. But Jonathan, siding first with one, then with the other of Alexander's successors, looted Antioch, conquered Gaza, made treaties with the Romans and Spartans, and defeated the Arabs called Zabadaens. Jonathan's power had reached its zenith [2]). He had a large army, which included 40,000 picked soldiers [3]). Therefore, an over-enthusiastic admirer of his could prepare a plan for the subjugation of all his enemies.

If we keep in mind that Alexander the Great, when he crossed the Hellespont to conquer the Persian Empire, had only 30,000 foot and 5,000 horse—a smaller army than Jonathan's—and that in Jonathan's time the Seleucid Empire was disintegrating, being torn by civil strife, and that the Romans, the rising power in the Near East, appear to have been friendly to the Jews, we shall realise that our author's dreams were not as crazy as they look at first sight.

However, a few months later, in the winter of 142, Jonathan was murdered and history took a different course.

The fact that Jonathan was a high priest, a deeply religious person, and the re-organizer of the Temple worship, and that Hasidim and mystics of all kinds abounded in the army, explains adequately the religious tone of our plan.

The "table of glory" [4]) was an important piece of furniture in the Temple of Jerusalem. It had been replaced by Judas [5]). This is a realistic detail, suitable in a writing which eulogizes a high priest.

I do not think our document should be called sectarian. The war it describes is a national war, not a sectarian one nor an eschatological one. The "Sons of Light" are the children of Levi, Judah, and Benjamin, i. e. the subjects of the Hasmoneans before the conquest

---

[1]) See Genesis xxv 1-4 and 12-18; and Jubilees xx 12-13.

[2]) J. S. Riggs, *A History of the Jewish People during the Maccabean and Roman Periods*, New York, 1902, p. 67.

[3]) 1 Macc. xii 41.

[4]) Col. II. l. 6. Gaster, p. 283.

[5]) I Macc. iv 49-51. It was still in place in 63 B.C. (Josephus, *Antiq.* xiv, 4, 72).

of Edom, Samaria, and Iturea. The children of Levi are named first because the ruling family belonged to that tribe. The enemies are the Seleucids, their subjects and allies—with the doubtful addition of the Ptolemies. There is no mention of the Romans or Indians, who were certainly well known to the Jews in this period. Therefore our war is not a universal conflict, as would be the case if it were eschatological. The high priest is not an enemy, as would be the case if our document were voicing the hopes of some anti-Hasmonean sect.

I am inclined to attribute our document to a Ḥasid. The Ḥasidim, in my opinion, were not a sect. They were a society of pious and valiant Jews who had vowed to fight for the defence of the Torah [1]). They are mentioned several times in the Psalms. The issue between the "godly" (Ḥasidim) and the ungodly (transgressors of the Law) was probably simply: observance of the Torah or acquiescence to the Greek king's will. It did not hinge on the interpretation of the Torah.

According to Josephus [2]) the three sects of the Pharisees, Sadducees, and Essenes appeared about the middle of the second century. It is natural to suppose that the Ḥasidim, after their victory over the Greeks and the ungodly, should have begun to disagree among themselves and should have split into various factions. Jonathan and Simon were very popular and were accepted as leaders by all the good Jews. But under John Hyrcanus, who was not so popular, the religious differences between the sects became complicated with political controversies and led to riots and bloodshed.

Not all the Dead Sea Texts are by members of the Qumran brotherhood and not all belong to the same date [3]). The Book of Isaiah, for instance, is probably a Hasidic compilation, made before the Qumran community was founded, and containing prophecies by various men from the eigth to the second century B.C.

A further corroboration of the date we have suggested for the *War* is to be found in the numerous similarities with the usages of Maccabean warfare pointed out by Mr. Avi-Yonah [4]). They include the

---

[1]) 1 Macc. ii 42.

[2]) Josephus, *Antiq.* xiii. 9. 171.

[3]) Charles T. Fritsch, (*The Qumran Community, its History and Scrolls*, New York, 1956, pp. 23 and 109) had already suspected that the *War of the Sons of Light* is neither apocalyptic nor Essene.

[4]) M. Avi-Yonah, "The War of the Sons of Light and the Sons of Darkness and Maccabean Warfare", *Isr. Expl. Jour.*, II (1952), pp. 1-5.

absence of mercenaries, the use of the trumpets for attack and pursuit [1]), the custom of having priests fight with the army, the prominence given to spoilers, and the signals for ambuscades.

New York MARCO TREVES

---

[1]) On the use of trumpets in the Maccabean wars, which some scholars have questioned, see AVI-YONAH's above-mentioned study, and also J. PARISOT, "Trompette", in F. VIGOUROUX's *Dictionnaire de la Bible* (Paris, 1912).

SHORT NOTES

EINIGE BEMERKUNGEN ZU EINEM ALTLATEINISCHEN TEXT VON NEHEMIA

Im Jahre 1946 wurden von B. Bischoff (in *Miscellanea G. Mercati*, Tl. I [=Studi e Testi 121] S. 410-419) Fragmente einer altlateinischen Übersetzung des Buches Nehemia veröffentlicht, enthaltend Neh. vi 11-vii 6; ix 18-30. Diese Erstausgabe, welche in dem genau dokumentierten Kommentar von W. Rudolph (in *HAT*, Tübingen 1949) nicht erwähnt ist (*cf. ibid.* S. XX), wertet die griechischen Zeugen ausführlich für die betreffenden Textabschnitte aus. Hinsichtlich des MT kann man aber einige ergänzende Bemerkungen machen.

1°) Neh. ix 19 finden wir in diesem altlateinischen Text im Gegensatz zur gesamten griechischen Überlieferung, aber in Übereinstimmung mit MT „. . . inluminare ipsos *et* viam qua iter fecerunt". Demnach ist der Vorschlag [1]) von *BH*[3] z. St. "dl ך c nonn MSS Vrs" mit Reserve aufzunehmen.

2°) Neh. ix 28 hat das Fragment im Gegensatz zur griechischen Überlieferung — mögliche Ausnahme die „lukianische Rezension" mit [2]) ἐρρύ(σ)ω αὐτοὺς ἐν τοῖς οἰκειρμοῖς σου τοῖς πολλοῖς (29) καὶ ἐν καιροῖς . . . . — aber wiederum in Übereinstimmung mit MT „. . . (liberasti eos pietatibus) multis temporibus".

Leiden W. Baars

[1]) Übernommen von W. Rudolph, *o.l.*, S. 160; anders K. Galling, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia* (in *ATD*, Göttingen, 1954) S. 237.

[2]) So bei A. E. Brooke — N. Mc Lean, *The Old Testament in Greek*, Tl. II/iv die Manuskripte be[2] (= „lukianische Rezension"; cf. *ibid.* S. vi).

AMA[H] UND SCHIPHCHA[H] - NACHTRAG *VT* VIII 3

Herr Dr S. Esch macht mich dankenswerterweise darauf aufmerksam, dass bereits B. Jacob, *Das erste Buch der Tora*, S. 982, die sachliche Unterschiedenheit der Worte *ama*[h] und *schiphcha*[h] betont und daraus den gleichen Schluss gezogen hat, sie seien für eine Quellenscheidung unbrauchbar. Ich kann mich der weitgehenden Übereinstimmung mit diesem Vorläufer nur freuen.

Greifswald A. Jepsen

GERECHTIGKEIT ALS FUNDAMENT DES THRONES

An vier Stellen des AT ist von der Gerechtigkeit als der Stütze des Thrones die Rede:

1) Ps. lxxxix 15: צדק ומשפט מכון כסאך
2) Ps. xcvii 2: צדק ומשפט מכון כסאו
3) Prov. xvi 12: כי בצדקה יכון כסא
4) Prov. xx 28: חסד ואמת יצרו־מלך וסעד בחסד (1 כסאו

Allen vier Stellen, wie auch ihr Verhältnis im einzelnen sein möge, ist die Vorstellung gemeinsam, dass der Thron des Königs auf Gerechtigkeit ruht, dass Gerechtigkeit den Thron festige, sein Fundament bilde. Das Bild ist uns so geläufig, dass man noch nicht nach der Herkunft und sinnfälligen Bedeutung gefragt zu haben scheint.

In den unzähligen ägyptischen Darstellungen des Königsthrones steht dieser (ebenso wie ein Götterthron) auf einem Sockel. Zu diesem führen entweder einige Stufen hinauf oder, in der Ramessidenzeit besonders häufig, eine oft recht steil gezeichnete Rampe — wobei man annehmen möchte, dass diese Schräge wangenartig die Stufen einfasst. Schräge Rampe und Stufen finden sich bei ägyptischen Tempeln überaus häufig zusammen. Damit aber nimmt der Sockel unter dem Thron die Gestalt des Zeichens *m3ʿ.t* an, ; diese Hieroglyphe steht für das Wort „Gerechtigkeit, Wahrheit, rechte göttliche Ordnung".

Dies Zeichen wird von fast allen Forschern jetzt als eben dieser Thronsockel erklärt, der seinerseits eine in ägyptischer Weise vereinfachte Darstellung des „Urhügels" ist, jenes ersten Fleckens fester Erde, von dem aus Gott sein Schöpfungswerk, also die Ordnung der Welt durch Trennung der Elemente und Setzen von ordnenden Grenzen, vorgenommen hat. Dieser mythische Ort ist in jedem ägyptischen Tempel realisiert, auf ihm steht jeder Königsthron, insofern der König in seinem Amt eben dies göttliche Schöpfungswerk vollendet und bewahrt [2]).

---

[1]) Konjektur בצדק nach LXX: ἐν δικαιοσύνῃ.

[2]) Vgl. zu diesen Vorstellungen A. de Buck, *De Egyptische Voorstellingen betreffende den Oerheuvel*, Leiden 1922; W. Br. Kristensen, *Het Leven uit den Dood*, 1926, S. 71 und P. A. A. Boeser in den *Studies pres. to F. Ll. Griffith*, S. 45. Ferner Blok in *Kêmi* I, S. 127. Die Deutung des Zeichens für *mꜣʿ* als Thronsockel wird, soweit ich sehe, nur noch von Gardiner, *Egyptian Grammar*[3], Zeichenliste Nr. Aa 11 bezweifelt.

Dass der Thronsockel einmal mit einem Wort bezeichnet wurde, das *m3ʿ* oder ähnlich gelautet hat, ist eine sehr naheliegende Annahme, doch lässt sich dies Wort in ägyptischen Texten bisher nicht nachweisen. Wenn an einer Stelle [1]) das Wort für Thron mit dem Zeichen des Urhügels oder der „Wahrheit" determiniert wird, so geht daraus nur hervor, dass der Gedanke der Erhebung des Thrones für dessen Bedeutung konstitutiv war, nicht aber kann man daraus auf die Verbindung des Thrones mit der „Wahrheit" schliessen. So müssen wir also damit rechnen, dass von der Wurzel *m3ʿ.t* zwei Bedeutungen abgeleitet waren: 1) „Urhügel, Thronsockel", nicht als Wort belegt, nur aus dem Schriftzeichen zu erschliessen, wie so manche andere ägyptische Vokabel, 2) „Rechte Ordnung, Wahrheit, Gerechtigkeit". Es ist aber anzunehmen, dass die Ägypter den inneren Zusammenhang dieser beiden Wörter immer gegenwärtig hatten, wenn sich das auch nicht beweisen lässt. Kein Zweifel aber kann daran bestehen, dass sie zumindest in späterer Zeit, wohl der 19./20. Dynastie, den ägyptischen Thronsockel wegen seiner Maat-Gestalt als „Gerechtigkeit, Rechte Ordnung" verstanden haben — diese Symbolik liegt allzunahe, als dass ein so symbolfreudiges Volk wie die Ägypter des Neues Reiches sie sich hätte entgehen lassen.

Seit einiger Zeit tritt immer deutlicher hervor, dass grosse Teile des israelitischen Königsrituals an ägyptische Muster angelehnt sind [2]). So scheint auch der Thron Salomos, der 1. Kg. x 18-20 beschrieben ist, unzweifelhaft auf ägyptische Vorbilder zurückzugehen: Neben den Armlehnen standen Löwen, und Stufen (es sind bei Salomo sechs) führen hinauf. Beides sind ägyptische Motive. In unserem Zusammenhang sind die Stufen wichtig, da sie zeigen, dass der in Ägypten Maat genannte und wie das Zeichen Maat aussehende Sockel vom israelitischen Königsthron übernommen worden ist [3]) — und mit ihm auch die Kenntnis, was dieser Sockel bedeutet. Dabei haben die der ägyptischen Mythologie fernstehenden Israeliten die Deutung auf den „Urhügel" aufgegeben, aber die auf Maat als die „Wahrheit, Gerechtigkeit" beibehalten.

Dies Wort konnten sie nur mit *ṣädäq* oder *ṣᵉdāqā* übersetzen — die

---

[1]) Urk. IV, 200.

[2]) Z.B. G. v. Rad in *ThLZ* 72, 1947, Sp. 215; S. Morenz in *ZÄS* 79, 1954, S. 73 f.

[3]) K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, S. 522.

alttestamentliche Vorstellungswelt bietet kein besseres Äquivalent [1]). Die Vorstellung aber, dass die *ṣedāqā* das Fundament, *mâkōn*, des Thrones sei, geht auf ägyptisches Geistesgut zurück und wurde vermutlich zusammen mit den Formen des Königsthrones in salomonischer Zeit übernommen.

Hellmut Brunner

[1]) Auf den bezeichnenden Unterschied zwischen dem ägyptischen und dem hebräischen Wort, dass nämlich das ägyptische eine vom Menschen unabhängige, von Gott dereinst eingesetzte, jetzt aber auch ihn bindende Ordnung bezeichnet, während der Israelit diese Ordnung auf eine menschliche oder auch göttliche Haltung reduziert, kann hier nicht eingegangen werden; hierzu wäre eine Untersuchung auf breiterer Basis notwendig. Vgl. dazu einstweilen Zimmerli in *ZAW* 51, 1933, 181-188 und G. v. Rad in *Kerygma und Dogma* 2, 1956, S. 66. — Für eine Anregung zu diesem Aufsatz danke ich Herrn Dr. A. M. Goldberg in Freiburg/Breisgau herzlich.

„WAS AUS DEM MUNDE GOTTES GEHT"

Die Stelle Dt. viii 3 „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jeder Äusserung des Mundes Jahwehs lebt der Mensch" ist dem Zusammenhang und dem Wortlaut nach offenbar so zu verstehen, dass die Schöpfertätigkeit Gottes in der Gegenwart fortwirkt und der Mensch also nicht nur auf die ihm schon bekannten Werke Gottes wie das Brot angewiesen ist, vielmehr darauf vertrauen kann, dass Gott ihm mit einem Wort seines Mundes auch andere, bisher unbekannte Lebensmöglichkeiten (wie das Man) schaffen kann.

Dass die Lebensmittel ständig durch das schöpferische Wort Gottes geschaffen werden, ist nun eine in Ägypten geläufige und wiederholt ausgesprochene Vorstellung, die dort vor allem in Zusammenhang mit der Schöpfertätigkeit des Gottes Ptah eine Rolle spielt. Dabei begegnen Formulierungen, die der alttestamentlichen sehr ähnlich sind. So heisst es einmal auf einem Amulett der 19. Dynastie [1]): „Der du den Himmel (?) mit Nahrung versiehst, der du den Bedarf schaffst dem lebendigen Geist in Memphis, du, in dessen Mund der schöpferische Ausspruch (Gunn übersetzt sogar „food-creating utterance") ist, dessen Hände voller Speise sind". Noch näher steht der Formulierung nach eine Stelle im Grossen Papyrus Harris [2]):

[1]) *ASAE* 29, 1929, S. 131 = M. Sandman-Holmberg, *The God Ptah*, S. 41, Text 51.
[2]) 44,6.

„Der alle Menschen mit seinen Speisen (*k3.w*) am Leben erhält, unter dessen Gewalt Lebenszeit, Geschick und Reichtum sind; man lebt von dem, was aus seinem Munde kommt".

Es ist bekannt, dass die Vorstellung von der Schöpferkraft des Wortes, insbesondere des göttlichen Wortes, im Alten Orient weit verbreitet war [1]). Dennoch stehen sich die angeführte Stelle des Deuteronomisten und die ägyptischen Aussagen über Ptah noch wesentlich näher, als dass sie nur beide diesen Glauben voraussetzen. In beiden Fällen wird hervorgehoben, dass sich die Schöpfertätigkeit Gottes nicht auf die Einrichtung der Welt und ihrer Ordnungen beschränkt, sondern bis in die Gegenwart fortdauert. Wo käme sonst das täglich neu notwendige Brot her? Bei dem täglichen unabdingbaren Bedarf an Lebensmitteln wird die Abhängigkeit des Menschen von Gott am sinnfälligsten. Der Deuteronomist geht insofern über alle ägyptischen Texte hinaus, als er auf die einmalige Erfahrung des Wüstenzuges hinweist, wo Gott auch ganz neue, bisher unbekannte Speisen dem Volk zur Verfügung gestellt habe, indem er sie durch sein Wort schuf. Das theologische Anliegen aber, die Fortdauer der Schöpfertätigkeit Gottes zu lehren und zu preisen, und zwar durch das sinnfälligste Beispiel, das Schaffen von Nahrungsmitteln, ist beiden Religionen gemeinsam. Eine unmittelbare Abhängigkeit der israelitischen von der ägyptischen Vorstellung anzunehmen ist aber auch dann nicht nötig, wenn man auf die auffällige Nennung des Mundes Gottes als des schöpferischen Organs hinweist; es kann sich um einander ähnliche allgemein-orientalische Vorstellungen handeln. Bemerkenswert bleibt die Übereinstimmung immerhin.

Hellmut Brunner

HOSEA'S INTRODUCTION TO HIS BOOK

In the first chapter of the Book of Hosea the received text always refers to the prophet in the third person. Now if Hosea were the author of this material, one would expect him to speak of himself in the first person. This is the usage in the third chapter, the only other place in the book where the writer alludes to himself. So the references to Hosea in the third person suggest that the introduction of the book does not come from the prophet himself.

---

[1]) S. L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im AT und im Antiken Orient*, 1938.

One such reference is to be found in the sentence "So she conceived and bore him a son" in v. 3. But "him" is transposed with "a son" in H_{1k}, is over an erasure in H_{1k}, and is omitted by H_{3ko1r} $G_{1o1[2]g}$Ar. [1]) And it is lacking in the corresponding sentences of v. 6,8. Since these variants are not apparently due to scribal error and do not produce contextually less difficult readings, they may indicate that "him" is intrusive.

"Yahveh said to him" in v. 4 also alludes to the prophet in the third person. But a corrector of H_{1k} has changed "him" to "me". Since this is a contextually more difficult reading, presumably the corrector must have been convinced that nevertheless it was right and that originally this reference to Hosea had been in the first person [2]).

Another reference to the prophet in the third person is found in "he said to him" of v. 6. But Sp [3]) has the contextually more difficult "me" in place of "him". So the first person may have been used here originally. Moreover H_{1k} $G_{1g}L_{1g}C$ [4]) omit "to him" and, although this clause is parallel to the one just discussed in v. 4, the received text has a different Hebrew preposition here for "to" (ל in place of אל). This suggests that an original "to me" may have been dropped from the text and that subsequently it was replaced by "to him" of the received text. Such a conjecture is made the more plausible by the fact that it explains a further textual variant at this point. Sp $G_{12[1]g}L_{1g}$Eth have "Yahveh" as subject of the clause. Since there is a change of subject, it ought to be indicated in some such way. In fact, the lack of such a word in the received text seems to have led H_{1k} to suppose that no such change of subject was intended, so it continues the preceding feminine gender and reads "she said".

---

[1]) $H_{3ke/1r}$ = The reading in three of the Hebrew texts collated in KENNICOTT, Benjamin, *Vetus Testamentum Hebraicum cum Variis Lectionibus* (Oxford: Clarendon Press, 1776-80) and the original reading in one of the Hebrew manuscripts collated by DE ROSSI, Giovanni Bernardo, *Variae Lectiones Veteris Testamenti* and *Scholia Critica in V.T. Libros* (Parma: Royal Press, 1784-88 and 1798).

$G_{1o/1[2]/g}$ = The reading in one of the Old Greek manuscripts and the original reading in another representing two of the groups into which they are classified as collated in *Septuaginta Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis Editum*, Vol. 13, J. ZIEGLER, ed., *Duodecim Prophetae* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1943).

Ar = The Arabic version as collated in G_g.

[2]) See my "Textual Variants in the Hebrew Bible Significant for Critical Analysis", *JQR*, XLVII (1956-57), 77.

[3]) Sp = The Peshitto Syriac version.

[4]) LC = The Old Latin and the Coptic versions as collated in G_g.

Therefore "Yahveh" is probably original. However it is less important to the clause than "to me", for, when "Yahveh" is missing, the subject is still represented by "he" but, if "to me" is omitted, there is nothing to take its place. So the supposition that "to me" was dropped from the original text would account for the omission of "Yahveh". It would be awkward to keep in the clause a word that merely calls attention to the change of subject, which is already indicated by the change of gender in the verb, so long as there is no mention whatever of the person that is being addressed. Therefore the original reading here, like that in v. 4, may have been "Yahveh said to me".

A confirmation of this reconstruction of the history of the clause is to be found in v. 9. The parallel expression here is simply "he said". This corresponds to what has been assumed was once the reading in v. 6, after both "Yahveh" and "to me" had left the text and before "to him" had entered it. And T_{1c} $G_{2[1]g}$Eth$_{?g}$ [1]) add "to him" here, as it has been suggested that the received text may have done there. But in this case too Sp has the contextually more difficult "to me". And "Yahveh" also occurs as the subject, this time in Sp $G_{13[1]g}$ LCa [2]). So here likewise the original reading may have been "Yahveh said to me".

If the omission of "him" in v. 3, the reading of "me" for "him" in v. 4,6, and the addition of "to me" in v. 9 are survivals of the original form of the text, in which Hosea was mentioned in the first person, how is the received text of the passage to be explained, which refers to the prophet exclusively in the third person and in which clarity seems to demand "him" in v. 3?

A solution to this problem is to be found in v. 2. It has been observed [3]) that

> Yahveh said to Hosea,
> "Go and get yourself a prostitute wife and illegitimate children",

is probably secondary because of the pleonasm of "Yahveh" and "Hosea", who have just been mentioned by name in the preceding superscription. (The rest of the verse is probably a gloss, as suggested

---

[1]) T_{1c} = The reading of one of the three Targum manuscripts collated in Cornill, Carl Heinrich, "Targum zu den Propheten", *ZAW*, VII (1887), 177. Eth$_{?g}$ = The reading of an unspecified number of the Ethiopic manuscripts collated in G_g.

[2]) Ca = The Achmimic Coptic version as collated in G_g.

[3]) See my "Solution of Hosea's Marital Problems by Critical Analysis", *JNES*, XVI (1957), 128.

by the pleonastic repetition of "Yahveh".) Apparently this material was inserted in order to allegorize the following narrative on the analogy of ch iii. If the original account referred to the prophet in the first person, the prefixing of this annotation to it, which alludes to him in the third, would explain why the following references were changed from the first to the third or else eliminated. Some such adjustment would have been necessary in order to harmonize the persons in the enlarged narrative. Only in the case of the two verbs "he went and married" at the beginning of v. 3 is there no indication in our texts that the references to Hosea in the assumed original narrative were in the first person. This is not surprising, since these verbs follow immediately after the material mentioning him in the third person that appears to have been added. And it is only because the assumed annotation asserts that Gomer was promiscuous that there is the need to specify that Jezreel was the prophet's own son by having "him" in v. 3.

Thus critical analysis shows that it is reasonable to assume that, except in the superscription, the first chapter of the book originally referred to Hosea in the first person. So the original introduction may have been [1]):

I went and married Gomer bath-Diblaim. So she conceived and bore a son. Then Yahveh said to me,
"Name him Jezreel, for it will not be long before I punish the Jehu family for the bloodshed at Jezreel".
Then she conceived again and bore a daughter. So Yahveh said to me,
"Name her Loruhamah, 'The Unpitied', for I will never again take pity on the Israelite people".
And when she had weaned Loruhamah, she conceived and bore a son. Then Yahveh said to me,
"Name him Loammi, 'Not My People', for you are not my people".

There seems to be no reason why this apparently original form of the material cannot be attributed to the prophet Hosea.

Sag Harbor, New York Francis Sparling NORTH

[1]) It is hoped that it may be possible to publish elsewhere the argument for this analysis.

A RAMESSID PARALLEL TO 1 K ii 33, 44-45

On two occasions, in connection with the execution of Joab and of Shimei, pronouncement of judgement (or of a curse), is followed by the expression of wishes for the future well-being of the royal house.

In 1 K ii 32, Joab is blamed for the killing of Abner, son of Ner, and of Amasa, son of Jether. Verse 33 continues:

"Their blood shall therefore return upon the head of Joab, and upon the head of his seed for ever: but upon David, and upon his seed, and upon his house, and upon his throne, shall there be peace for ever from the Lord."

The second part of the verse, „but upon David etc.", can be, and has been, interpreted as designed to clear David and his line of complicity in the killings of which Joab is accused. While quite plausible by itself, this explanation is refuted by the fact that the same pattern, curse—self-benediction, recurs also in the case of Shimei, where there is no background of a possible suspicion of complicity.

1 K ii 44: "The king said moreover to Shimei, Thou knowest all the wickedness which thy heart is privy to, that thou didst do to David my father: therefore the Lord shall return thy wickedness upon thine own head.

45. And king Solomon shall be blessed, and the throne of David shall be established before the Lord for ever."

It seems then that we have before us a fixed formula. This submission is supported by a further instance in which the same pattern occurs, in the Judicial Papyrus of Turin, of the reign of Ramesses IV (middle of the 12th century B.C.). The document is concerned with the so-called "Harem Conspiracy" directed against Ramesses III. In iii 2 f. we read:

"Let all that they have done fall upon their (own) heads; while I am protected and defended for ever, while I am among the just kings, who are before Amon-Re, king of gods, and before Osiris, ruler of eternity." [1])

Jerusalem (Isr.) Reuven YARON

---

[1]) BREASTED, *Ancient Records of Egypt* IV, sec. 424. The document is also translated by A. DE BUCK, *Journal of Egyptian Archaeology*, XXIII (1937), p. 154; also by J. A. WILSON, in PRITCHARD's *ANET*, p. 214.

EINIGE BEMERKUNGEN ÜBER JEREMIAS ii 34

Die Schwierigkeiten, die dem Leser dieses Verses im MT und in den Übersetzungen entgegentreten, sind durch die Kommentare oder die sonstigen Werke über Jeremias genügend bekannt. Da nun aber keines der Ergebnisse bis jetzt als einigermassen überzeugend und endgültig gelten kann, lohnt es sich, den Vers wiederum einer durchgehenden Analyse zu unterziehen.

בְּם gehört zum ganzen Satz, nach *GK.*[27], § 153, wie VOLZ (*KAT* X, 2. Aufl., 1928) richtig gesehen hat.

בִּכְנָפַיִךְ: es ist wohl unmöglich, sich entweder für den MT oder für G (ἐν ταῖς χερσίν σου = בְּכַפַּיִךְ) zu entscheiden. Ich möchte nur darauf hinweisen, dass כנף in diesem Sinn äusserst selten ist. So lässt Rudolph (*HAT* 12, 1947) die Frage offen; Penna jedoch (*La S. Bibbia*, 1952) befürwortet die Lesung nach G. Die Sache ist eigentlich nur darum wichtig, weil „Blut an den Händen" eher (aber doch nicht notwendigerweise), an Mord denken lässt, während „Blut an den Säumen" *irgend* eine Ursache haben kann.

דַּם ist mit Duhm nach G (αἵματα) als st. constr. plur., also דְּמֵי, zu lesen (*KHCAT* XI, 1901). Es kann m.E. nicht (mit Volz, *op. cit.*) nur als eine „richtig erklärende Glosse zu נַפְשׁוֹת" erfasst werden, sondern ist, in der Form des st. constr. plur., Subjekt zu נִמְצָאוּ.

אֶבְיוֹנִים: ob dieses Wort mit G gestrichen (so Duhm, Rudolph, Penna, Weiser, *BH*³, E. A. Leslie: *Jeremiah*, 1954, p. 34), oder (mit Volz) gelassen wird, tut nicht viel zur Sache. Es könnte wohl eine spätere erklärende Glosse sein. Eine Änderung in נְבִיאִים (von *BH*³, Weiser als Möglichkeit erwähnt, von Rudolph als „naheliegend" betrachtet) scheint mir auf keine textlichen Grundlage zu beruhen. Ich möchte, wegen der später angegebenen Gründe, die Erwähnung von sozialen Missständen (so Hyatt, *Interpr. Bible* V) als ausgeschlossen betrachten.

מַחְתֶּרֶת: Duhm, gefolgt von Leslie, findet hier das „*abstractum pro concreto*" und übersetzt also „Einbrecher" für „Einbruch". Ob dies nötig ist, scheint mir zweifelhaft; es wird denn auch von den Meisten nicht angenommen.

מְצָאתִים. Kann als a) 2. pers. sing. fem. mit suff., oder b) 1. pers. sing. mit suff. verstanden werden. G (mit εὗρον) und die Vg (mit *inveni*) haben schon die Lesart b) bevorzugt, gefolgt von Duhm, Volz und Leslie; für die Überzetsung a) haben sich Weiser, Rudolph und Penna entschieden. Nun scheint mir die Übersetzung b) doch wohl auf besseren textlichen Grundlagen zu beruhen, und es wäre bestimmt von Nutzen gewesen, wenn jeder Kommentator den Grund für seine Wahl, besonders im Falle a), dargelegt hätte. Denn, falls diese zuträfe, müsste man übersetzten: „. . . du fandest sie nicht beim Einbruch. (35) Trotzdem sagts du: . . .". Weiteres dazu im Nächsten.

כִּי . . . אֵלֶּה: Nach Volz ist dieser Teil „nicht mehr verständlich" ähnlich Hyatt („*very obscure*") Vgl. Rothstein *HSAT*⁴ vol. I.

Duhm schlägt vor: „... Sondern bei all diesen ... (gewissen bekannten Leuten)"; dies wohl unter dem Einfluss der Vg: „*Sed in omnibus, quae supra memoravi*". Weiser liest: „Bei alledem" oder „wegen alles dessen". Rudolph, Volz und Penna ändern gänzlich, der Letzte nimmt teilweise den G-Text an (S. unten), obwohl er den Vers als „sehr dunkel" bezeichnet.

M.E. steht die Lösung im so wenig berücksichtigten Text der G. die ἀλλ' ἐπὶ πάσῃ δρυί = כִּי עַל־כָּל־אֵלָה liest (ähnlich die Sy), wie schon Skinner (*Prophecy and Religion*, 1926, p. 62/Anm. 1) angedeutet hat. In diesem Fall, sagt Skinner, wäre das Blut auf den Säumen, das Blut von Opfern. Es scheint mir, möchte ich hinzufügen, dass es sich um das Blut von Menschenopfern handelt, in der Nähe von kananäischen Baumheiligtümern dargebracht [1]), und also nicht um das von Prophetenmärtyrern, wie auch behauptet wird (z.B. von Rudolph).

Der neue Text würde also folgendermassen lauten:

„(v. 34) Gar fand man an deinen Säumen (oder Händen) das Blut der Leben (armer) Unschuldiger; nicht fand ich (Jahwe) es (das Blut) beim Einbruch [2]), sondern auf jeder Terebinthe".

Buenos Aires J. Alberto Soggin

[1]) Über die Möglichkeit einer solchen Beziehung zwischen Baumheiligtümern und Menschenopfern, bin ich jedoch nicht im Klaren.

[2]) Wo er es nach dem Gesetz Ex. xxii 1 nach gutem Recht hätte finden können.

DIE BEDEUTUNG VON לאתנשאה IN EINEM KAIROER GENISAFRAGMENT

Unter dem Titel „Une Tosephta targoumique sur Genèse XXII dans un manuscrit liturgique de la Geniza du Caire" veröffentlicht P. Grelot in *REJ*, Nouvelle Série, Tome XVI, (CXVI), 1957, S. 5-26, das Kairoer Genisafragment, University Library Cambridge, Taylor-Schechter, B 8/9. Der letzte Passus der Spalte A 1 lautet: אנחנא דחלין דעויאתן סגן לחדא וגרמו לן לאתנשאה מן קדמך (Zeile 7-9).

Grelot übersetzt: „Nous craignons parce que nos iniquités sont très nombreuses et elles ont été cause que nous soyons emportés loin de toi" (S. 22-23). In einer Anmerkung führt er dazu aus: „M. à. m.: „nous ont causé d'être emportés de devant toi". Cf. Is. lxiv 5: *'awōnēnu kāruaḥ-yiśśā 'unu*, „nos iniquités nous emportaient comme le vent" (S. 24).

Meines Erachtens ist das ש von לאתנשאה nicht als *Śīn*, sondern als *Šīn* zu lesen. In der Photokopie erkennt man übrigens den diakritischen Punkt auf der rechten Seite des ש. Das Wort ist von aramäisch נשא, נשי abzuleiten, das die Targume häufig für hebräisch שכח, vergessen, gebrauchen. Unser Satz ist zu übersetzen: „und sie haben verursacht, dass wir vor dir vergessen worden sind". Zu der Konstruktion לאתנשאה מן קדמך vergleiche man das Targum in der Antwerpener Polyglotte, 1569-73, zu Jes. xlix 15: אם לית קדמוהי . . . אתנשאה . . . אם אית קדמוהי אתנשאה. [1]

Zürich Salomon Speier

[1]) In der Targumausgabe der Biblia Rabbinica, Bomberg, Venedig, 1515-17, findet sich dieser Passus nicht. Er wird auch nicht angeführt von P. de Lagarde, *Prophetae Chaldaice*, Leipzig 1872, und von J. F. Stenning, *The Targum of Isaiah*, Oxford 1949.

"THE TORAH IS A LIGHT"

In a "Short Note" published recently in this journal (*V.T.* VIII/2, 1958, pp. 217-9), Professor Th. H. Gaster examines a variant reading of Deut. xxxiii 10 as it appears in 4Q Testimonia, lines 17-18 [1]). He correctly remarks that the MT (יורו משפטיך . . . ותורתך) is to be preferred to the Qumran version (. . . ויאירו משפטיכה ותורתכה), and that the latter "must be regarded as purely hermeneutical". He also shows that the same exegetical symbolism describing the teaching of the Torah as an enlightenment, is to be found in some LXX passages [2]). From this, he concludes that the Qumran variant of Deut. xxxiii 10 is a Hellenistic piece of exegesis, based not only upon the superficial similarity of the Hebrew words, but also upon the fact that φωτίζειν was a *terminus technicus* of mystery cults.

The purpose of this note is to complete Gaster's survey by outlining the symbolism "light-Law" in Targumic literature, and by endeavouring to discover its origin.

The first point to be emphasized is the existence of an interpretative tradition in early Jewish exegetical literature according to which, as will be seen in the following examples, enlightenment signifies the knowledge and practice of the Law.

[1]) Cf. J. M. Allegro, *J.B.L.*, 75, 1956, p. 184.

[2]) Add to the references given by Gaster 2 Kings xvii 27, and note that φωτίσαι in Ecclus. xlv 17 is the reading of LXX^{A}, while LXX^{B} contains φωνῆσαι.

Is. ii 5	*Targum*
Come, let us walk in the *light* of the Lord.	Come, let us walk in the *study of the Law* of the Lord.
Is. xlii 7	*Targum*
To open the eyes that are blind.	To open the eyes of the House of Israel that are blind without *the Law*.
Job xxix 13	*Targum*
They are among the rebels against *the light*.	They are among the rebels against *the Law*.
Ps. lxxxix 16	*Targum*
Blessed are the people . . . who walk, O Lord, in *the light* of thy countenance.	Blessed are the people . . . who walk, O Lord, in the light of the splendour of thy countenance and *are found pure in the Judgment*.

This exegesis is explicitly stated in Meg. 16b:

אורה זו תורה, light is the Law [1]).

The origin of the symbolism is not difficult to discover. Although it would not be wise to underestimate the importance of the similarity of the words, — which is even greater in Aramaic (אוריתא — אורתא) than in Hebrew, — the main emphasis should be laid on the association of meaning between light, on the one hand, and truth, divine revelation, Torah, etc., on the other. This association is well established in the Bible, as may be seen in Is. li 4, Hos. vi 5, Zeph. iii 5, Ps. xliii 3 and cxix 105, and especially in Prov. vi 23:

> For the commandment is a lamp
> And *the Torah a light*.

These findings seem to indicate that the hermeneutical variant in 4Q Testimonia, together with the similar LXX exegesis, may be understood to result from a simple midrashic process, and to be quite independent of any Hellenistic influence. From the methodological

[1]) Although the Palestinian origin of Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum* is unquestioned, its contribution to linguistic studies is difficult to evaluate. The Latin translation, in which this work has been preserved, contains expressions such as: "Dabo verba mea in ore tuo, et *illuminabis* populum meum, eo quod dederim in manus tuas, *legem* sempiternam" (xi 2, ed. G. Kisch, p. 143); "Moysis enim veniet . . . et *legem illuminabit* nobis" (xii 2, p. 147); "dedi eis *legem* meam et *illuminavi* eos" (xxiii 10, p. 177). However, there has been an intermediary Greek version between our present text and the Semitic original. Illuminare certainly renders φωτίζειν, but we do not know whether the Greek word was a translation or an interpretation of the Hebrew (or Aramaic) original.

point of view, it would appear to be of some importance to apply this sort of approach to the study of Bible exegesis in all ancient Jewish writings, including the Dead Sea Scrolls.

University of Durham. G. VERMES

A NOTE ON ISAIAH VII 4

The R.S.V. translates 4b (בְּחֳרִי־אַף) "at the fierce anger of Rezin and Syria and the son of Remaliah." A literal translation might be, "in the burning of the anger . . ." The Syriac changes the preposition from a beth to a min, thus reading, "because of the burning of the anger." The meaning is essentially the same in either case. Isaiah is to comfort Ahaz, who has been confronted by the fierce anger of Rezin and Pekah. However, the Isaiah Scroll reads (כי בחורי אף). While the use of *holem* as a vowel letter has often been established by scholars, let us here assume that it is used in the manner one would expect in the M.T. Then the form in the Scroll could be a *Kal* Participle Plural Construct from the root בחר. The meaning would then be, "for Rezin and Syria and the son of Remaliah are the choices of anger." In this comforting promise to Ahaz, the prophet was saying that these two smoking firebrands have been chosen by Yahweh to be the recipients of His fierce anger.This if fully in keeping with the context of the oracle.

Saskatoon, Canada Norman E. WAGNER

BEL AND THE DRAGON

In the apocryphal addition to Daniel called Bel and the Dragon, the second episode describes how Daniel slew the great dragon which the Babylonians worshipped. The undoing of the dragon was accomplished in the following way: (v. 27 Theodotion) "Then Daniel took pitch, and fat, and hair (*trichas*) and did seethe them together, and made lumps (so A.V., R.V., Greek *mazas*); this he put in the dragon's mouth and the dragon burst: and Daniel said, 'Lo, these are the gods ye worship'." A number of queries arise at this procedure. Pitch and fat are probably the proper ingredients to do away with the dragon; what purpose does the hair serve? In some parallel versions to this story, we find other substances. Thus, a form of this tale known to the Midrash relates that the dragon was fed straw in which nails were hid, and these nails perforated the

entrails [1]). Another version has it that the skins of camels were filled with hot coals and the dragon expired that way [2]). Still another version has it that Alexander the Great overcame the dragon by feeding him poison and tar [3]). We see therefore, however loosely we regard the parallels to the Dragon-slaying, all the ingredients serve a highly effective lethal purpose. In Bel and the Dragon, the hair remains a little puzzling. Moreover, commentators have wondered why the dragon burst asunder. As BALL remarks, "Lumps of pitch and fat and hair would not make an animal 'burst' though they perhaps might choke it" [4]). Furthermore, in the light of information forthcoming, it will be shown that *mazas* "lumps" is an inadequate translation here and should be rendered "barley-cakes".

The situation of Bel and the Dragon, in Babylon as the tale expressly shows, echoes a much earlier myth that was repeated year after year at the celebration of the New Year's day in the more ancient Babylonia,—the classic conflict of Marduk with Tiamat. This parallel has evoked notice from many students of the story [5]). It would not be surprising for a Jewish writer, knowing in the large some of the myths (comp. Aboda Zara 42-43, quoted by BALL, 348), to appropriate some features of the story. The following gives a graphic description of the mortal conflict (the translation is by Prof. E. A. SPEISER):

He then made a net to enfold Tiamat therein.
The four winds he stationed that nothing of her might escape,
The South Wind, the North Wind, the East Wind, the West Wind,
Close to his side he held the net, the gift of his father Anu.
He brought forth Imhullu "the Evil Wind", the whirlwind, the Hurricane,
The Fourfold Wind, the Sevenfold Wind, the Cyclone, the Matchless Wind.
Then he sent forth the winds he had brought forth, the seven of them.
To stir up the inside of Tiamat, they rose up behind him.
Then the lord raised up the flood storm, his mighty weapon.

[1]) Comp. A. NEUBAUER, *Book of Tobit*, Oxford, 1878, p. 43.
[2]) Yer. *Nedarim*, ed. Krotoshin, 37[d].
[3]) SPIEGEL, *Iranische Altertümer*, II, 293; NÖLDEKE, *Beiträge zur Gesch. des Alexanderromans*, p. 22.
[4]) C. J. BALL in WACE's *Apocrypha*, p. 367.
[5]) Comp. *The Jewish Encyclopedia*, art. Bel and the Dragon; *Encyclopedia Biblica* Art. Daniel, col. 1014.

When Tiamat opened her mouth to consume him,
He drove in the Evil Wind that she closed not her lips.
As the fierce winds charged her belly, her body was distended and her mouth was wide open [1]).

This quoted section makes it quite clear that wind (*sâru*) played a decisive role in overwhelming Tiamat. The way Marduk prepared his onslaught for the final annihilation of Tiamat was to distend her inside with the *sâru* so that she was helpless before the final thrust.

In the light of this information, we begin to have an understanding of what took place in Bel and the Dragon. In the vicissitudes of telling and retelling the story, a human being substituted for Marduk in the slaying of the Dragon (cf. St. George and the slaying of the dragon). But since it was a human being, he could not marshall the winds as the great Marduk could. The dragon, instead, was fed something deadly. In the process, the word *sâru* was misunderstood. When Aramaic came to be used in the telling (the situation is Babylonia), סערא, סערתא was not taken to mean "(whirl)wind", but "barley". In combination with fat and pitch, "barley" not "wind" could be understood as something substantial to be fed to a dragon. That is why the Greek translator renders the concoction as *maza* which does not mean "lumps" here but, in the primary dictionary definition and in the most cases cited by LIDDELL and SCOTT, "barley-cakes".

Unfortunately, the Greek translator made another mistake. He translated סערתא as if it meant "hair". So we have the unhappy translation that Daniel after mixing fat, pitch and hair made barley-cakes to feed the dragon. The dragon, however, "burst" from the original *sâru*.

An interesting by-product of our study would be that Bel and the Dragon must have been written in Aramaic (*saʿarta*) as indeed we would be led to suspect. This surmise is further confirmed by the fact that another Aramaism is found in i 1. The text according to Theodotion reads, "And Cyrus the Persian succeeded (*parelaben*) to his kingdom". The Greek verb reflects the Aramaic *qabbel* which here does not mean "receive" in Aramaic but "succeed to the throne". Comp. for the usage Dan. vi 1 and vii 18, both in Greek and Aramaic which would exactly parallel our case.

Flushing, N.Y. F. ZIMMERMANN

[1]) Comp. PRITCHARD, J. B. *Ancient Near Eastern Texts*, p. 66, 68.

REVIEWS

Dr Alfons Deissler, *Psalm* 119 (118) *und seine Theologie, ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im Alten Testament*, Karl Zink Verlag, München, 1955, 318 pp, Personen-Sach-Schriftstellen-register, Hebräisches Wörterverzeichnis.

La présente étude est un ouvrage considérable, consacré au plus long des Psaumes du recueil biblique. Le corps du volume consiste évidemment dans le commentaire exégétique du texte, verset par verset, les versets étant comme on le sait groupés en paragraphes, ce qui permet à l'auteur de diviser ce commentaire en 22 sections (p. 86-265). C'est donc en moyenne une page qui est consacrée à chaque verset. Tout en connaissant fort bien les commentaires, A.D. s'attache moins à recenser et à opposer les opinions, qu'à détecter le parallèle éclairant qui donne la théologie du verset (voir la discussion sur *tiklâh* v. 96 p. 196s), et il fait ainsi encore positive.

L'ouvrage est moins un commentaire qu'une recherche de méthode et de pensée, et c'est là son principal intérêt. Dès les premières pages, après un paragraphe consacré à l'état présent de l'exégèse des Psaumes, A.D. aborde les discussions de méthode sur l'exégèse de la Psalmique. L'auteur reconnaît toute l'importance des recherches de l'histoire des formes sur les genres littéraires, mais il estime capital de garder les formes et nuances propres à Israël, d'autant que, le vocabulaire hébreu étant relativement pauvre, les recherches sémasiologiques sont plus délicates. Les statistiques sont trompeuses, l'étymologie insuffisante, la portée exacte du terme employé ne peut se découvrir que par une utilisation méthodique de la concordance. Ceci engage A.D. à quelques développements sur le style anthologique. Systématisant de manière fort heureuse des travaux antérieurs (comme ceux de A. Robert), il montre comment le style anthologique s'est révélé non seulement dans les Midrashim et l'Ecclésiastique, mais dans la littérature antérieure de Sagesse et dans la lyrique prophétique. Il faut en reconnaître l'usage non seulement dans la psalmique tardive, mais dans le Psautier canonique (Ps. i). On peut ainsi établir des contacts entre les Psaumes et la théologie du Deutéronome ou du code sacerdotal et montrer comment la psalmique judaïque n'est pas seulement la continuation des *Gattungen* lyriques religieuses de l'Ancien Orient, mais décèle l'influence d'une théologie jahviste originale.

Après ces importantes considérations de méthode, A.D. passe à une étude historique de l'exégèse du Ps. cxix: commentaires patristiques (p. 33-40), 16èms-17èms s. (à noter Agellius et Jean Lorin), 18ème s. (lignes intéressantes sur M. Mendelsohn p. 44), le 19ème s. (très abondant), et les cinquante dernières années (à noter les vues de A. Robert et de F. Nötscher qui voit dans ce Psaume un *Weisheitlied* et non un *Lehrgedicht*).

La troisième partie est capitale car c'est là que A.D. s'efforce de préciser les concepts qui reviennent tout au long du Psaume; cette étude ne débouche

pas sur des définitions précises mais elle permet d'accéder à une intelligence plus claire de ces concepts si importants pour la spiritualité du judaïsme; il faudra souvent revenir à ces pages pour se faire une idée du vocabulaire de Qumrân. On n'y cherchera pas une étude sur toute l'évolution, ni surtout sur les origines; ainsi il est douteux qu'à l'origine *ʿédût* se rattache à une notion de témoignage, il est probable qu'à l'origine *ḥôq* se réfère à l'ordonnance royale, mais A.D. dispose fort heureusement les textes psalmiques et sapientiels qui donnent la résonnance de ces 10 concepts religieux formant l'armature du Psaume: *tôrah*, *ʿédut*, *piqqûd*, *ḥôq*, *miṣwâh*, *mišpât*, *dâbâr*, *ʾimrâh*, *derek*, *ʿôraḥ*.

On ne peut s'attarder ici sur le détail de l'exégèse des versets. Les conclusions les plus importantes sont reprises dans la quatrième partie. Au point de vue de l'histoire littéraire, A.D. considère ce Psaume, comme un vrai Psaume (cf. Ps xix) où la doctrine est reprise sous forme d'une prière. Cette prière utilise constamment des versets d'Ecriture pour exalter la parole de Dieu (cf Deut., Jér., Ez. et même Job), mais ces contacts ne sont pas plagiat. Dans quelques pages excellentes, appuyées sur des exemples concrets, l'auteur montre comment le psalmiste s'appuie sur ses prédécesseurs. Le v. 131 reprend Job xxix 23 mais pour faire de Dieu le vrai maître de sagesse. La transposition d'un terme de la Genèse (xxxiii 5) ou de l'Exode (xxxii 13) lui permet un approfondissement théologique réel. Le Psaume est antérieur au mouvement pharisien (absence du mot *ḥâsîd*), antérieur au Siracide et aux Macchabées, il est postérieur à Job et à Malachie, sa langue trahit l'influence araméenne, la doctrine suppose la fusion du courant de sagesse et du courant légal, on le datera donc du IIème s. av. JC, plutôt dans la première moitié (p. 291). Cette conclusion paraît solidement appuyée.

Plus intéressantes encore sont les pages consacrées à la doctrine du Psaume (p. 291-313). Il y est plus question de la parole de Dieu que de la Loi. Dans de nombreux versets A.D., donne à *mišpât* non le sens de „*Bestimmung* (*als Gesetz*)" mais celui de „*Gerichtsspruch*". Nous préférerions plutôt le mot „*Gerichtswalten*" suggéré p. 138 à propos du v. 39b; c'est l'exercice du pouvoir de Dieu sur ses fidèles qui permet à celui-ci l'espérance (v. 43). La Tôrah n'est pas tant la *torah* rituelle des documents sacerdotaux avec lesquels le Psaume aurait peu de contacts et vis à vis desquels il ferait même quelques réserves (p. 295 à propos des vv. 108 et 169), mais la torah deutéronomique „où les prescriptions rituelles ne jouent pas un rôle essentiel". De plus, et c'est là l'apport personnel le plus intéressant de l'auteur, où il rejoint certaines conclusions de A. Robert sur Prov. viii, cette parole est „personnifiée". „La révélation divine est pour lui (le psalmiste) une sorte de créature surnaturelle et de monde miraculeux qui s'ouvre aux yeux croyants (v. 18 et 27), et devient pour l'homme une patrie spirituelle" . . . Ce monde n'est pas séparé de Dieu c'est bien plutôt l'espace de sa présence vivante et de sa proximité personnelle". C'est surtout l'étude du v. 89 qui permet à l'auteur une affirmation d'un tel poids. „Pour toujours, ô Yahvé, ta parole se tient (*niṣṣab*) aux cieux", et ce prédicat *niṣṣab* se réfère toujours, sauf deux cas douteux (cf p. 189) à un sujet personnel. La parole de Dieu est là, au service de la divinité

et elle est de plus une grâce substantielle (*wesenhaft*) qui agit sur la vie de l'homme; le concept de "vie" dans le Psaume en prend une nouvelle dimension; c'est une vie avec Dieu et déjà, par les expressions qu'il emploie, il suggère qu'il se meut dans les réalités eschatologiques; la loi est dans le coeur (Jér xxxi), Dieu est son soleil et sa lumière (Is lx).

Telles sont quelques-unes des vues très intéressantes de cette étude méthodique et poussée d'un texte à première vue peu prometteur et d'apparence figée alors qu'il contient une richesse qu'on ne pourra plus scruter qu'avec l'aide de ce livre.

Paris H. Cazelles

James B. Pritchard, *The Excavations at Herodian Jericho*, 1951. With contributions by Sherman E. Johnson and George C. Miles. The Annual of the American Schools of Oriental Research, Vol. XXXII-XXXIII for 1952-4. New Haven 1958. Price $ 7.50. 55 pp. xiii, 66 plates.

This volume contains the report on the excavations at Tulûl Abū el-'Alâyiq by the American School of Oriental Research at Jerusalem, under the direction of Professors A. H. Detweiler, James B. Pritchard and F. V. Winnett. It contains the description of a large building which which has been found south of the so-called sunken gardens of the 1950 campaign, and catalogues of the pottery found at the site, the coins and other objects. Apart from the pottery of the Herodian period great quantities of Chalcolithic-Early Bronze Age pottery was found and is described here. The catalogue of Roman coins was made by Sherman E. Johnson and the catalogue of Islâmic coins by George C. Miles.

It is rather difficult to review a publication of excavations which have been executed according to methods that are considered obsolete in Western Europe. The study of the report urges me to put the following questions:

What is in fact the meaning of figures indicating the so called 'absolute depth' of the findspot of objects found in debris, if the nature of this debris and its relation with its surroundings is not published? It certainly has no bearing on the archaeological evidence.

What is the interpretation of this debris? Is it debris dating from before the building of the structure, accumulation during its occupation or caused by the destruction, or later wash? As long as the building was in use, it is unlikely that thick levels of debris can have accumulated inside the walls of the building, like in rooms 10 and 15. In fact the only explanation can be that the fill dates from after the destruction. Then the next question concerns the floors. In many places no floors were found, even to a depth of two meters below what seems to have been foundations of the walls. Cobbled pavements had partly disappeared. Since it is certain that even in camping sites dating from neolithic times, floors can be distinguished, consisting of tramped earth and dirt, there is no doubt that some sort of surface, which must have existed at the moment of the destruction of

the building can be found in careful excavations. So what can be the reason that floors disappeared without even leaving traces of the underlying original levels?

If the building was erected as a whole at one time, we can assume that most of the floors were constructed in the same way. Further there is evidence that the stones of the walls were robbed for other buildings. This was done rather systematically. Almost all the hewn stones of the superstructure have disappeared, as far as they could be found in the ruins, and also the tessarae of the floors, partly with the make up of the cobbles, which formed the foundations for the mosaics (see room 17). The denudation of the mosaic floors left the rooms with the underlying debris mixed with what had to be removed from above the floors in order to find the tessarae. However after the robbing this would leave the ruins with a surface, which then would gradually be covered up to the height of the existing foundation walls, *and which should be visible in section.* The fact that so many floors have disappeared completely point to a denudation of the building, down to its foundations of undressed stones, in order to obtain building material for a new building, which may have been anything and happened at any time as long as the building was still visible above the surface and people were interested in mosaics for their houses. After the denudation the rest gradually became covered by material that washed down from the higher parts of the site. This wash may contain earlier material but also sherds dating from a later period!

This would mean however, that none of the pottery fragments or coins can be associated with the ruins at all, unless in cases where the debris in which they are found really belongs to the period of the destruction or abandonment of the building, as seems the case in a few rooms.

The denudation of the building to a point below the top of its foundation walls can easily explain the presence of earlier pottery, as this must have come both ways: from below and from the wash with later or earlier pottery from above, so as to become completely mixed with it. Where the floors have disappeared it is impossible to associate any finds with the building. The confusion of pottery at levels below the floors is caused by the trenching operations of the builders before the foundations were laid. These trenches can however be isolated by means of digging a trench right through the room inside the foundations instead of alongside the walls all around, e.g. room 3.

For dating purposes the pottery found above the floors of the bath-rooms are mentioned several times (Pl. 38 and 39). This is the pottery found in 1 meter of debris, just above the floors. No reason is given why just this should belong to the actual period of the building in which it is found, and all one can think of is that it is midden, since a bath would not silt up during its use. However it is much more likely that the deeper rooms gradually filled up after the protecting walls around them were demolished. So it is not surprising that Arab sherds occur there, or E.B.A. ones. Since the pottery on the surface in a demolished building is likely to slip down first with the wash, the fact that it only is found unmixed with types from other periods in the lower levels is not surprising. It does not prove

however that this is pottery which necessarily existed in the building when it was abandoned.

Cisterns and pits however should also be dug with sections of the fill left standing, so as to make sure that silting up during its use can be distinguished from material dating from the time after the destruction.

It is of course by no means the fault of the excavators that after the excavations have been accomplished very little pottery is found to be representative of the period (mainly the last period) of the building, as is certainly the case here. A careful analysis of the meaning of the debris and subsequent interpretation of it may result in discarding almost all the objects. Only the undisturbed destruction levels are useful for dating purposes.

Another fact is that only proper sections by means of baulks can establish the meaning of secundary walls. Is it right to call a wall which is covered by pavement of a room a rebuilding? (p. 56). Nor can one be certain about the meaning of the deep foundations at the N.E. corner of the building, unless the foundation trench is found, indicating the surrounding surface at the moment of the building operations. One might find that it is a retaining wall build around a platform in order to level the space for the building. This wall and several others point to a more complicated history of building phases.

Pl. 20 is a section of the Chalcolithic-Early Bronze Age pit. This picture, if anything, is proof that sections can not be recorded with a camera, but have to be drawn, which is a time devouring operation, yet well worth the effort and often quite exciting. Drawing the four sections of a pit like this is the only means excavators have to control the digging of the pit.

This review deals mainly with the methods of the excavations at Herodian Jericho, since this is fundamental for the study of the results. In order to date the building accurately it is to be recommended that the fieldnotebooks should be re-examined and everything which does not belong to the main destruction phase of the building be discarded for dating purposes. As in the case of many older publications of excavations the catalogues of the finds are very useful, the pictures in most cases are clear and the originals must certainly have been much better than the printing.

Oegstgeest, Leiden H. J. Franken

Meir Wallenstein, *Some Unpublished Piyyutim from the Cairo Genizah.* Manchester, 1956. 8°, pp. XIV + 123.

Samuel, der Dritte, Hoschanas Sohn, gilt hier in Ungarn gleichsam als Familienmitglied. Einige seiner Jozerot wurden zuerst in der Kaufmann-Sammlung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften von M. Weiss, weiland Professor der Landesrabbinerschule in Budapest, aufgefunden und veröffentlicht, ohne dass er ihren Verfasser und ihre Entstehungszeit hätte bereinigen können (*Hazofeh*, VIII, 1924, pp. 154-202; aufs neue abgedruckt: *Geniza-Fragmente der Bibliothek David Kaufmann*, s. A, I, Budapest, 1924, pp. 50-98. In Wallenstein's Buch sind die bibliographi-

schen Daten zweimal irrtümlich angegeben: pp. XII, 81). Später stellte M. Zulay fest, dass das Genizamaterial der Kaufmann-Sammlung gerade durch die zahlreichen Pijjutim von Samuel dem Dritten unter den übrigen Geniza-Sammlungen hervorragt (S. Löwinger-A. Scheiber, *Genizah Publications in Memory of Prof. Dr. David Kaufmann*, I, Budapest, 1949, p. 95). Er selbst sammelte 400 Pijjutim von ihm (*Alei Ayin = The Salman Schocken Jubilee Volume*, Jerusalem, 1952, pp. 100, 123). An ihrer Herausgabe hinderte ihn sein frühzeitiger Tod. Von diesen Stücken der Kaufmann-Geniza wird M. Wallenstein in naher Zukunft Einiges publizieren (*Eightieth Anniversary Publication of the Jewish Theological Seminary of Hungary*, Budapest, 1959). Der Schreiber dieser Zeilen hat ein bisher nicht katalogisiertes Stück entdeckt und veröffentlicht (*Ignace Goldziher Memorial Volume*, II, Jerusalem, 1958. Hebräischer Teil: pp. 55-58).

Dieser Pajtan ist auch den Lesern dieser Zeitschrift nicht unbekannt. M. Wallenstein sprach bereits über ihn (*VT* III, 1953, No. 2). Er war ein Mitglied des Sanhedrin von Jesusalem, und starb anfangs des XI. Jahrhunderts. Er war ein guter Freund des Schemarja b. Elchanan. Er ging auch zu seinem Begräbnis nach Fustat im Jahre 1011. Im vorliegenden Band gibt Wallenstein nützliche Anmerkungen über die Arten, die äusseren und inneren Eigentümlichkeiten, Sprache und Grammatik der Pijjutim. Alsdann veröffentlicht er die Jozerot auf ויגש und ויחי aus der Handschrift 2716[6] der oxforder Bodleiana, ferner die Jozerot auf בא aus der Handschrift OR 5557 G 4 des British Museum. Alldem schliesst er eine Übersetzung und einen reichlichen Kommentar bei.

Die oxforder Handschrift ist auch deshalb wichtig, weil sich daraus ergibt, dass auch Samuels Jozerot-Sammlung den Titel מחזור hat (p. 39) wie die des Jannai (Schalom Spiegel, Sefarad, XV, 1955, pp. 316-318). Sie enthielt Jozerot auf alle Wochenabschnitte. Der liturgische Dichter mochte auch חזן genannt werden (p. 1; siehe noch Scheiber, *Acta Orientalia*, III, 1953, p. 117) der liturgische Kompositionen nicht nur schrieb, sondern auch vortrug.

Im letzten Teile des Buches (pp. 82-106) gibt er ein Spezimen aus den von M. Weiss herausgegebenen Texten, rekonstruiert es und beweist auf breiter Basis seine Urheberschaft. Seine Vorschläge betreffs der Lesarten kann ich leider nicht aus der Originalhandschrift rechtfertigen, da diese während des zweiten Weltkrieges verloren ging.

M. Wallenstein's Buch bietet ein Muster, mit was für einem Apparat die Pijjutim zu bearbeiten sind. Möchte er doch die der Hand der verblichenen M. Zulay entfallene Feder aufheben und mit dieser Methode die sämtlichen erreichbaren poetischen Stücke von Samuel herausgeben.

Budapest A. Scheiber

BOOK LIST [1])

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (*RGG*) 3. Auflage, Mohr, Tübingen Lieferung 15-35 (1957, 1958). Boethius-Geld. Alttestamentliche Beiträge: Brief und Buch (GALLING); Bund (HEMPEL); Bundesbuch (HORST); Chronikbücher (GALLING); Danielbuch (BAUMGARTNER); David (BACH); Debora und Deboralied (HERTZBERG); Dekalog (HORST); Diaspora (VAN SELMS, RAPP); Ehe (HORST); Elia, Elisa (FOHRER); Epigraphik (CROSS); Erlösung (KRAUS); Erwählung (WRIGHT); Eschatologie (JEPSEN); Esra, Esrabuch (GALLING); Essener (KUHN); Estherbuch (BARDTKE); Ewiges Leben (VRIEZEN); Exil (BACH); Ezechiel, Ezechielbuch (ZIMMERLI); Fabel (FOHRER); Familie (HORST); Feste und Feiern (KUTSCH); Fleisch und Geist (FICHTNER); Formen und Gattungen (KUHL); Frau (HORST); Fremde (HORST); Gebet (WESTERMANN); Geist und Geistesgaben (GERLEMAN); Geister, Dämonen, Engel (RINGGREN).

Revue de Qumran Numéro 1, Juillet 1958. Rédaction: J. CARMIGNAC (50, rue de Vaugirard, Paris, VIe). Administration: Letouzey et Ané, 87, boulevard Raspail, Paris VIe. Articles de CARMIGNAC, MEJIA, BOWMAN, DELCOR, GOTTSTEIN, GRELOT; Notes, Recensions et Bibliographie.

G. CH. AALDERS, *Obadja en Jona*. Commentaar. Kampen 1958. 119 p. Dutch fl. 6,90.

E. BALLA †, *Die Botschaft der Propheten*. Herausgegeben von G. FOHRER. Mohr, Tübingen 1958. vii + 484 S.

D. DIRINGER, *The story of the Aleph Beth*, published for the World Jewish Congress British Section by Lincolns-Prager, London 1958. 195 p. + 26 plates. Cloth bound 7 s 6d; paper-back 4 s 6d.

O. EISSFELDT, *Enno Littmann* † am 4. Mai 1958. Gedenkrede. Mohr, Tübingen 1958. 28 S. (Tübinger Universitätsreden 5).

Eissfeldt, Festschrift: *Von Ugarit nach Qumran*, Töpelmann, Berlin 1958, Beihefte z. *ZAW* 77. 303 S. br. D.M. 40.
Mitarbeiter: ALBRIGHT („Chronologie vorislam. Araber"); BARDTKE („Erweckungsgedanke"); BAUMGARTNER (z. Lexikon); DAUBE („Rechtsgedanken i. Pentateuch"); DRIVER („Notes on Isaiah"); GALLING („Die Τερπολη des Alexander Jannäus"); HEMPEL („Pathos und Humor i.d. isr. Erziehung"); HUMBERT (-yāṣar-); LINDBLOM (Kan. Ursprung altisr. Prophetismus); MAASS (Hazor und d. Problem der Landnahme); MEYER (Präsens-Futur in d. Texten v. Qumran); MOWINCKEL („Rahelstämme" u. „Leastämme"); NORTH (Idolatry); PÁKOZDY (-Bileamperikope); ROST (Brandopfer); ROWLEY (Qumran, Essenes, Zealots); SEGERT (Schreibfehler i. Ugaritisch. T.); SEKINE (Hiob); STOEBE (David u. Mikal); THOMAS („Prophet" i. Lachish); DE VAUX (Sacrifices de porcs); VRIEZEN (Bindewort KI); ZIEGLER (Gr. Sirach).

H. GESE, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob. Mohr, Tübingen 1958. vi + 90 S. brosch. DM 9.—.

---

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual and Kingship*. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient near East and in Israel. Clarendon Press: Oxford University Press. Contributions by Hooke, Sidney Smith, Fairman, Gurney, de Langhe, Widengren, Johnson, Rowley and Brandon. xi + 308 p. Price (in U.K. only) 35 s. net.

P. Humbert, *Opuscules d'un Hébraïsant*. Mémoires de l'université de Neuchâtel, t. 26, 1958. Recueil de 13 travaux, choisis par l'auteur, publiés en son honneur par la faculté de Neuchâtel, avec une préface de W. Baumgartner et une bibliographie des travaux de Humbert. 227 p. Fr. S. 20.— „Renan historien de l'hébraïsme" (1924); „Die Herausforderungsformel *hinenī ēlèkā* (1933); „La formule hébraïque en *hineni* suivi d'un participe" (1934); „La relation de Genèse 1 et du Psaume 104 avec la liturgie du Nouvel-An israélite" (1935); „Art et leçon de l'histoire de Ruth" (1938); „Les adjectifs *zār* et *nōkrī* et la femme étrangère des Proverbes bibliques" (1939); „*Laetari et exultare* dans le vocabulaire religieux de l'A.T." (1942); „Emploi et portée du verbe *bārā* (créer) dans l'A.T." (1947); „*Qānā* en hébreu biblique" (1950); „L'emploi du verbe *pā'al* et de ses dérivés substantifs en hébreu biblique" (1953); „Le mot biblique *èhyōn*" (1952); „Trois Notes sur Genèse 1" (1955); „A propos du livre de Job" (1955).

W. Leslau, *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon*. University of California Publications in Semitic Philology, Vol. 20. Univ. of California Press, Berkeley and Los Angelos 1958. 76 p. Price: $ 1.75.

675 stems; indexes of the non-Hebrew words.

H. E. del Medico, *Le mythe des Esséniens des origines à la fin du moyen âge*. Avec trois dépliants hors-texte. Plon, Paris 1958. 334 p. Prix: 1.500 frc.

H. H. Rowley, *The Dead Sea Scrolls from Qumran*, University of Southampton, 2nd Montefiore memorial lexture, 1958. 24 p. 2 s. 6 .

J. J. Stamm, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, Haupt, Bern 1958. 56 S., kart. Fr./DM 3,80.

E. Täubler, *Biblische Studien, Die Epoche der Richter*. Herausgegeben von H-J. Zobel. Mohr, Tübingen 1958. xv + 320 S. Brosch. DM 33.—, Lw. DM 37.—.

INDEXES

GENERAL

Abū Ḥajjān al-Tauḥīdī 163
Aḥlamu 319
Akkadian 103-106, 106-108, 109-111 165 169 194f. 238f., 316-320, 323, 439f.
Alexander Jannaeus 92ff., 327, 401
Alexandra 94
Ammorites 319f.
Antigonus Mattathias 93ff., 402ff.
Aquila 40, 264-285: *passim*
Arabic 125, 161-215, 216, 239, 300f., 307f.
Arabic, South 216-217, 314
Aramaic 125ff., 174, 184, 225ff., 254ff., 286, 376, 437, 440
Aramaeans 319
Archelaus 93f.
Archeology 92-94, 443-445
Aristobulus I 93f.
Aristobulus II 401
Aristophanes 232
Asseveration 380-390
Augustine 289
ʿalmā 42ff.
*ʾama*ʰ 293-297, 425
ʾâšam 312ff.

Benjaminites 317f.
Beth-Shemesh 141f., 149ff.
Boondary-systems 134-160
Byblos, Pseudohieroglyphic inscriptions from 301

Calendar 1-18, 48-74, 337-343
Choshen 19-35
Chronology 325f.
Clemens Alexandrinus 219

Damascus Documents(s) 362ff.
Darius II 6
Dead Sea Scrolls 217-219, 245f., 286-288, 326-329, 331-333, 391-404
—— 1 Q Gen. Apocr. 95-97
—— 1 Q H 175
—— 1 Q pesh. Hab. 392ff.
—— 1 Q Isa a 40, 130f., 218, 237, 241, 307f., 328, 438
—— 1 Q Man. 398
—— 1 Q pesh. Michah 392ff.
—— 1 Q Milḥ 402, 419-424
—— 1 Q Sa 415
—— 4 Q pesh. Nahum 401
—— 4 Q pesh. Ps. xxxvii 392ff.
—— 4 Q Test. 217-219, 436ff.
Demetrius III 94
Demography 322
Diaspora 225ff.
dâwîdum 318

Egypt(ian) 100ff., 318f., 426-428, 428-429, 432-433
Elephantine (papyri) 6, 44, 47, 71ff., 226, 251f.
1 Enoch 396, 413, 420
Ephod 19-35
Essenes 326ff.
Expiation 312-316
Expiation, Feast of 341-343

Family 322
Feasts 1-18, 48-74

al-Ğāḥiẓ 168, 189
Ğalālain 175
Genizah (fragments) 113-133, 435-436, 445-446
Gezer calendar 55
Grammar, Hebrew 161-215: *passim*, 305-308
Guides of Righteousness 391-404

Ḫapiru 320, 323
Ḫaṣidim 423
Herod 92ff.
Herod Archelaus 92ff.
Hexapla 130, 219, 264-285
Hippocrate 232
Hittite(s) 101, 103
Hyrcan II 93f., 401
ḫattat 312ff.

Ibn Esra 4

Ibn Ǧinnī 176
Ibn Sīda 196
Immanuel 36-47
Inscriptions, Hebrew 47, 297-302
Inscriptions, Punic 288-292
„Israel" 75-90

Jericho 443-445
Jeroboam 48ff.
Jerome 127, 261, 278, 347
John Hyrcanus 92ff., 423
Jonathan 421f.
Josephus, Flavius 231, 327ff. 342, 403, 421, 423
Judas, the Maccabee 402ff.
Justin 219

Karaites 74, 328, 333
Koran 175, 180f., 188, 194, 200, 202
kipper 312ff.

Lamentations 221-223
Legislation 324
Lexicography, Greek 232ff.
Lexicography, Hebrew 161-215
Lexicography, N.T. 270ff.
Liber Antiquitatum biblicarum 437

Maat 427
Marduk 439f.
Mari 316-320
Marriage 322
Maṣṣot 1-10
Mattathias 402ff.
Mesha Stone 302-304
mlk 288ff.
moreh haṣṣędęq 391-404

al-Nābiga 205
New-Year-festival 337-341
Nomadism 316-320, 321f.
Nuzi 106-108

Onias III 402
Onomasticon 155

Papyri, Aramaic 226f.
Papyri, Hebrew 227f.
Peshitta 40, 223, 232-252: *passim*, 374, 435, 438
Philo Judeaus 90, 270, 326
Phoenicia(n) 43f., 131, 288-292
Piyyutim 445-446
Plato 232
Pliny 327, 329
Proper names, Hebrew 179, 209f.
Pseudo-Philo 437
Punic 288-292

Qumran, Archeology of 92-94 and cf. "Dead Sea Scrolls"

Ramses III 433
Ramses IV 433
Rashi 4, 51

Sacrifice of children 288-292
al-Ṣāǧānī 198
Samareitikon 230
Samaritan(s) 22, 25, 27, 50, 100, 131, 256, 260, 305f.
al-Samauᵓal ibn ʿĀdijaᵓ 183
Samuel III b. Hoschanah 445-446
Secunda editio 279
Seleucids 420ff.
Septuagint 13f., 16, 25, 27, 34f., 40, 78, 81, 100, 139, 193, 206, 217f., 225-252, 260, 267ff., 304-305, 306, 307f., 311, 314ff., 334-335, 338, 344-373: *passim*, 374f., 379, 426, 434f., 436f.
Shibboleth 97-98
Shishak 150f.
Siloah, Inscription of 297-302
Sutu 318f.
Symmachus 40, 264-285: *passim*, 306f.
Syntax, Hebrew 219-220
Syriac 124f., 193, 232ff.
Syro Hexapla 268f., 275ff., 304
širjōn 107f.
špt 216-217
shiphchaʰ 293-297, 425

Targumim 40, 95-97, 113-133, 179, 195, 225-252: *passim*, 253-263, 435-436, 436-438
Targum, Samaritan 230, 256
Tartan 105
Teacher of Righteousness 332, 391-404
Testaments of the twelve Patriarchs 396
Thanksgiving 380-390
Theodotion 40, 264-285: *passim*, 307
Tiamat 439f.
Town lists 134-160

Ugaritic 38f., 43, 90, 95, 103-106, 164f., 178, 186, 216, 318, 323ff.

Vetus Latina 40, 374f., 379, 425
Vocalization, Babylonian 113-133
Vocalization, Palestinian 129ff.
Vocalization, Tiberian 113-133
Vocalization, Yemenite 113-133
Vulgate 40, 217, 260f., 344-373: *passim*, 374, 434f.

al-Zamaḫšarī 206
ẓdh 298ff.

AUTHORS CITED

Aalen, S. 56, 58, 219
Abel, 163
Abel, F. M. 134, 155
Adler, E. N. 117
Agellius 441
Aharoni, Y. 145, 155ff.
Ahlwardt, W. 205
Albright, W. F., 43, 64, 91, 110f., 130, 134, 136, 154f., 159f., 164, 226f., 299, 310, 319, 321, 378
Allegro, J. M. 217, 392, 401f., 436
Alt, A. 62f., 66, 84, 101, 134ff., 140, 142, 144, 148, 151f., 155, 157ff., 289
Altheim, F. 226
Amiran, R. 149, 155
Ankori, Z. 74
Antonin, 321
Assemani, S. E. 115
Auerbach, E. 1-18, 337-343
Avigad, N. 97, 297
Avi-Yonah, M. 423f.

Baars, W. 425
Baentsch, B. 28, 33, 260
Baer, S. 118
Baillet, M. 328
Balkan, K. 108
Ball, C. J. 439
Barnes, W. E., 380
Barth, J. 181, 189, 191, 208
Barthélemy, D. 265, 287, 392
Bartina, S. 91
Bartlett, V. 390
Batten, L. W. 69
Battersby Harford, J. 81
Bauer, H.-Leander, P. 209
Bauer, J. B. 91-92
Bauer, Th. 111
Bauer, W. 271
Baumstark, A. 247 (*sic!*)
Beer, G.-Meyer, R. 220
Beeston, A. F. L. 216-217
Bélot, J. B. 239, 300
Ben-Ḥayyim, Z. 163
Bentzen, A. 38, 48, 330
Benzinger, J. 59, 62
Beran, 107
Berliner, A. 113, 118, 225, 229
Berthier, A.-Charlier, R. 288ff.
Bertholet, A. 78, 82, 87, 311
Bertram, G. 91
Bettan, I. 223
Beyer, G. 150
Birnbaum, S. A. 226ff.
Bischoff, B. 425
Black, M. 231, 253, 257f., 261
Blake, F. R. 125f.
Blau, J. 165f., 170, 207
Blau, L. 227
Bloch, R. 95
Blok, 426
de Boer, P. A. H. 110, 221-223, 223, 228
Boeser, P. 426
Bomberg, D. 436
Bonner, C, 396
Borger, R. 110
van den Born, A. 309-312
Bottéro, J. 320
Bowman, J. 225
Bragadin 95
Breasted, J. H. 433
Breccia, E. 227
Brederek, E. 240, 249
Briggs, C. A. 380, 384
Briggs, E. G. 380, 384
Brockelmann, C. 200, 219f., 232, 247f.
Brønno, E. 245
Brooke, A. E.-Mc Lean, N. 225, 230, 260, 335, 425
Brownlee, W. H. 392
Brown, F.-Driver, S. R.-Briggs, C. A. 161-215: *passim*
Brunet, A. 57f.
Brunner, Helm. 426-428, 428-429
Buber, M. 46, 412, 416f.
Buber, S. 54, 59
Buchanan, G. W. 406, 415
de Buck, A. 426, 433
Budde, K. 221, 310, 388
von Bulmerincq, A. 38

Burney, F. 51
Burrows, M. 130, 225, 391, 419

Caputo, G. 291
Carmignac, J. 420
Cassuto, U. 188, 260, 411f., 416f.
Castellino, G. 222
Cazelles, H. 99-102, 103-106, 106, 260, 312-316, 316-320, 321, 321-326, 441-443
Ceriani, A. 225
Chabot. J-B. 290
Charles, R. H. 355, 358, 396, 413
Cheikko, B. L. 184, 209
Cheyne, T. K. 37, 40, 43, 353, 355
Churgin, P. 229
Chwolson, D. 333
Clermont-Ganneau, Ch. 226f.
Cohen, B. 130
Cohn, L.-Wendland, P. 91
Cooke, G. A. 43f., 375ff.
Coppens, J. 36, 41
Cornill, C. H. 309, 431
Cowley, A. 71ff., 226, 251, 355f., 358, 396, 399
Creizenach 229
Cross, F. 140ff., 147ff., 155ff.
Cumont, F. 218
Curtiss, E. L. 59, 62

Dahood, M. J. 91
Dalman, G. 95, 125f., 140, 258
Danell, G. A. 81
Davidson, A. B. 304f., 375
Deissler, A. 441-443
Delcor, M. 326-329, 419f.
Delekat, L. 225-252
Delitzsch, Frans 118
Delitzsch, Friedr. 107, 139
Dettweiler, A. H. 443
Dewey, J. 417
Dhorme, E. 301
Diettrich, G. 124
Díez Macho, A. 113-133, 253, 258
Dillmann, A. 234, 243, 296
Dinsmore, C. A. 417
Diringer, D. 297
Dossin, G. 147
Dothan, T. 145, 149
Dozy, R. 161-215: *passim*
Driver, G. R. 39, 185, 239, 243, 349
Driver, S. R. 221, 260
Dubarle, A. M. 344-373
Dubberstein, W. H. 325
Dürr, L. 429
Duhm, B. 40, 304, 309, 380, 383f., 386, 434
Dupont-Sommer, A. 226, 319, 332, 419f.
Dussaud, R. 289, 302, 304

Ebeling, E. 107, 322
Edzard, D. 318
Eerdmans, B. D. 184, 221
Ehrlich, A. B. 78
Eichrodt, W. 222
Eisenstein, J. D. 358f., 361, 365
Eissfeldt, O. 19, 50, 99, 238f., 288f., 291, 293, 296, 309
El-Amin, M. 154
Elliger, K. 19-35, 155
Engnell, K. 38, 40, 44f., 329
Epstein, L. M. 297
Ersch-Gruber 95
Esch, S. 425
Eshkoly, A. Z. 356
Euting, J. 227
Ewald, H. 65

Fahlgren, K. H. 44f.
Feldmann, F., 378
Février, J. G. 288ff., 419
Field, F. 230, 264f., 267f. 273-285: *passim*
Finegan, J. 378
Firkowitsch, 321, 333
Fischer, J. 242ff., 247f., 250f.
Fitzgerald, E. 418
Flesch, J. 229
Flinders Petrie, W. M. 228
Fohrer, E. 82
Foster, R. S. 374-379
Fränkel, S. 193
Frankel, Z. 229, 245
Franken, H. J. 443-445
Freedman, D. N. 64f., 110
Frey, J. P. 227f.
Friedländer, M. 321
Friedrich, J. 101, 111, 289f. 292
Fritsch, C. T. 422
Fromm, E. 418
Frost, S. B. 380-390
Frumstein, H. 145
Fuchs, L. 225
Fürst, J. 229
Fullerton, K. 40

Gadd, C. J. 109
Galbiati, E. 99-102
Galling, K. 19-35: *passim*, 154, 425, 427
de Gara, J. 95
Gardiner, A. 313, 323, 426
Gaster, M. 115, 352f., 355, 361
Gaster, T. H. 39, 43, 217-219, 399, 419-422: *passim*, 436
Gehman, H. S. 50ff., 53
Geiger, A. 261
Gesenius, W. 300
Gesenius, W.-Buhl, F. 51, 91f., 97, 108, 161-215: *passim*, 304f., 306ff.
Gesenius, W.-Kautzsch, E. 219f., 396, 399, 433
Gevirtz, S. 289
Ginsberg, L. 115, 366
Ginsburg, C. D. 115, 118
Ginsburger, M. 95f.
Ginzberg, H. L. 245
Glaue, P. 230f.
Goetze, A. 111
Goldberg, A. M. 428
Goldwasser, J. 135
Goodspeed, E. 375
Gordis, R. 162, 405ff., 413, 415
Gordlevskij, V. A. 333
Gordon, A. R. 375
Gordon, C. H. 164, 178
Goshen-Gottstein, M. 163, 286-288
Gottwald, N. K. 36-47, 222f.
Grant, E. 134
Gray, G. B. 38, 307
Greenberg, M. 320
Grelot, P. 435
Gressmann, H. 45
Grintz, Y. M. 344-373: *passim*
Grollenberg, L. 304
Günzberg 321, 333
Gunkel, H. 296, 380ff., 387
Gunn, B. 428

Habermann, A. 286, 395
Haffner, A. 200
Haller, M. 43
Hammershaimb, E. 38f., 329-331
Haran, M. 33
Harris, Z. 130f., 289
Hatch, E. 218
Hatch, E.-Redpath, A. 225, 235, 264, 273, 275f., 280, 283
Herkenne, H. 378
Heinisch, P. 378
Helbing, R. 245
Herntrich, V. 46, 87, 378
Herrmann, J. 78, 82, 378
Hess, M. 229
Higger, M. 365f., 368
Hitzig, F. 37
Hölscher, G. 36, 42, 221, 309, 377f
Hoffmann, 260
Hoftijzer, J. 288-292
Holmes, R.-Parsons, J. 225, 265
Holzinger, H. 33
Horst, F. 220, 388
Houbigant, C. 52
Howie, C. G. 310
Humbert, P. 47
Hyatt, J. P. 110, 434

Irwin, W. A. 65, 374

Jacob, B. 425
Jastrow, M. 258
Jaubert, A. 74, 325
Jean, C. F. 299, 320
Jeffery, A. 179, 188
ben Jehuda, E. 161-215: *passim*, 262
Jellinek, A. 352, 361, 364
Jenni, E. 251
Jepsen, A. 293-297, 425
Johnson, A. R. 380f.
Johnson, E. 443
Joüon, P. 185, 315

Kahle, P. 113, 115f., 121, 128f., 131, 229f., 253ff., 259, 261
Kallai-Kleinmann, Z. 134-160
Kaminka, A. 231, 243
Kapelrud, A. S. 329-331
Karmon, M. 138, 143
Kassovski, Ḥ. J. 262
Katsch, A. I. 321
Katz, P. (= Walters, W. P. M.) 232, 235, 264-273, 274f., 284
Kaufmann, D. 366
Kaufmann, Y. 50, 52f., 57, 61f., 69f., 72, 160, 341
Każdan. A. P. 331-333
Keller, C. 45
Kennicott, B. 117, 225, 430
Kirchheim, R. 70
Kisch, G. 437
Kissane, E. J. 380, 382
Kittel, R. 38, 187, 196, 229, 350, 376, 379f., 382

Klein, S. 136
Klostermann, E. 155
Knudtzon, J. A. 107, 147
Köhler, L. 165, 219f., 238f., 387
Köhler, L.-Baumgartner, W. 1, 51, 78, 85, 92, 108, 161-215: *passim*, 225, 293, 304f.
Könnecke, C. 245f.
Kohn, S. 230f.
Kopf, L. 161-215
Kračkovskij, I. 333
Kraeling, E. 37, 40, 226
Kraetzschmar, R. 375
Kraus, F. R. 106-108, 109-111
Kraus, H. J. 221-223
Kristensen, W. B. 426
Kuhl, C. 75, 87
Kupper, J-R., 316-320
Kutsch, E. 235
Kutscher, E. Y. 73, 127, 130, 258

Lacheman, E. R. 106-108, 227
de Lagarde, P. 225, 234, 238, 436
Lamsa, G. M. 233
Land, J. P. N. 225
de Landberg, C. 176
Landsberger, B. 105, 111
Lane, E. W. 307
Langdon, S. 109
Laperrousaz, E. M. 92-94
Lauterbach, J. 262
Lazarus, A. 238
Leander, P. 251
Leclercq, H. 227
Lee, S. 225
Lee-Brenton, L. 335
Leslie, E. A. 380ff., 434
Leveen, J. 228
Levi della Vida, G. 291
Levias, C. 125
Levin, B. M. 366, 368
Levy, J. 174
Lewis, A. S. 225
Licht, J. 175, 287
Liddell, H. G.-Scott, R. 225, 229, 232ff., 249, 360, 440
Lidzbarski, M. 226
Loewe, H. 228
Loewenstamm, S. E. 163
Löwinger, D. S. 366
Löwinger, S. 446
Lorin, J. 441
Luckenbill, D. D. 153f.
Lütkemann, L.-Rahlfs, A. 265ff., 273f., 280, 284
Lutzki, M. 115
Luzzatto. S. D. 229

Maag, V. 388
Macalister, R. 154
Mahaffy, J. P. 227
Maisler, B. *vide*: Mazar, B.
Malamat, A. 110
Mandelkern, S. 263
Mann, J. 257
Margoliouth, S. 115
Margolis, M. L. 264
Markon, J. 333
Marti, K. 40
Martin, I. 113
Matthews, I. V. 378
Mazar, B. 134, 136, 139f., 147f., 150ff., 319, 324, 346
Mc Cown, C. C. 405, 408
Mc Cullough, W. S. 380f.
del Medico, H. E. 326-329
Meecham, H. G. 229
Meek, T. J. 43, 50, 223
Meinhold, J. 43
Mendelsohn, M. 441
Mercati, G. 269
Merrill, W. R. 223
Messel, N. 379
Metzinger, 315
Meyer, C. 352
Meyer, E. 6, 71f.
Mez, A. 231
Michaelis, W. 91, 272
Michaud, H. 297-302, 302-304, 395
Michel, A. 391, 402
Micklem, N. 45
Middeldorpf, M. 225
Miles, G. C. 443
Milik, J. 392
Millás Vallicrosa, J. M. 114, 124, 133
Miller, J. W. 76, 309-312
Modona, A. N. 228
Moffatt, J. 218
Molin, G. 419
Montgomery, J. A. 50ff., 53
Moraldi, L. 312-316
Mordell, P. 129
Morgenstern, J. 54, 56ff., 66, 74
Morrison, B. 162
Moscati, S. 297f., 319

Mowinckel, S. 38, 76, 221, 309, 380f., 386f.
Muilenburg, J. 380, 386f.
Muss-Arnolt, W. 107

Naveh, J. 146
Nestle, E. 334
Neubauer, A. 115, 439
Nober, P. 91
Nöldeke, Th. 127, 162, 164, 178, 187f., 439
Nötscher, F. 110, 441
Norden, E. 38
North, C. R. 386f.
North, F. S. 429-432
Noth, M. 47, 51, 58, 61, 75, 78, 98, 134f., 139f., 144f., 155f., 179, 206, 209f., 309, 320
Nougayrol, J. 95, 103-106
Nowack, W. 375

Odeberg, H. 254
Oesterley, W. O. E. 377, 383
Oppenheimer, 355
Orr, A. 13
Ottley, R. R. 237
Otto, W. F. 218

Parenz, A. 95
Parker, R. 325
Parrot, A. 302, 318
Pedersen, J. 45, 48, 53, 56, 59, 63, 407ff., 413f., 416f.
Penna, A. 304, 434f.
Petermann, H.-Vollers. C. 230
Pfeiffer, E. 219-220
Pfeiffer, R. H. 95, 106, 337f.
van der Ploeg, J. 420
Pognon, H. 236
Pritchard, J. 154, 433, 440, 443-445
Procksch, O. 46

Quentin, H. 261

Rabin, Ch. 286ff.
Rabinowitz, Is. 391-404
Rabinowitz, J. J. 95
von Rad, G. 19, 33, 309f., 427f.
Rahlfs, A. 225, 230, 265, 269, 334-335
Reicke, B. 406, 409, 417
Reider, J. 264ff., 269f., 273f., 278, 307
Renan, E. 332
Reuss, E. 37
Richardson, A. 286f., 415
Riehm, E. 43
Riggs, J. S. 422
Rinaldi, G. 223
Ringgren, H. 38
Robert, A. 441f.
Roberts, B. J. 231
Robinson, Th. H. 221, 309, 375
Roest, M. 353
Rosenwasser, H. E. 238
Ross, W. D. 412
de Rossi, As. 229
de Rossi, J. B. 430
Rost, L. 76, 78, 81
Rothstein, J. W. 70, 304, 434
Rowley, H. H. 48, 75, 329, 391, 401f.
Rudolph, W. 65, 69, 304, 309, 425, 434f.
Ryckmans, G. 314

Sabatier, P. 260, 345
Sachau, A. 226
Saggs, H. 319
Šanda, A. 50, 53
Sandman-Holmberg, M. 428
de Savignac, J. 91
Savignac, R. 298f.
Sayce, A. H. 73
Schäder, H. H. 229
Schaeffer, Cl. 103, 106
Schechter, S. 392
Scheiber, A. 445-446
Schelbert, G. 253-263
Schirmann, J. 115
Schleusner, J. F. 232, 234, 249
Schmidt, H. 304, 380, 383
Scholz, A. 244, 246ff.
Schürer, E. 227
Schulthess, F. 235
Schultz, H. 42
Schwab, M. 261
Scott, R. B. Y. 41, 399
Seeligmann, I. L. 231, 237, 243, 245
Segal, M. Z. 148, 181
Seidl, E. 324
Sellin, E. 378
Siegfried, A. 418
Sievers, E. 221
Simons, J. 299
Skinner, J. 435
Skoss, S. 166
Smend, R. 181, 311
Smith, J. 81, 378
Smith, J. M. P. 375

Smith, L. P. 374ff.
Smith, S. 238, 387
Snijders, L. A. 173
von Soden, W. 107f., 110f., 238
Soggin, A. 304-305, 433-435
Sokolov, N. 333
Solá Solé, J. M. 290
Speier, S. 95-97, 435-436
Speiser, E. A. 245, 439
Sperber, A. 113, 130, 305
Spiegel, F. 439
Spiegel, P. 56
Spiegel, S. 446
Spohn, G. 282
Stamm, J. J. 36, 38, 41, 45, 47
Starkova, K. B. 331-333
Starr, R. F. 107
Steinschneider, M. 95
Stendahl, K. 44
Stenning, J. F. 225, 234, 237, 436
Stern, H. S. 405-408
Stevenson, W. B. 254f.
Stier, F. 91
Strack, H. 115, 127
Stummer, Fr. 261
Sukenik, E. L. 73, 328, 392, 419
Swete, H. B. 246
Szyszman, S. 331-333

Tadmor, H. 110, 154
Talmon, S. 48-74
Taylor, C. 269
Techen, L. 238
Teicher, J. L. 253ff.
Thackeray, H. S. 244f., 249ff.
Thiele, E. R. 64f., 110
Thiersch, H. 21
Thomson, Ch. 335
Tisserant, E. 113ff.
Torczyner *vide*: Tur-Sinai, N.H.
Torrey, C. C. 81, 226
Toy, C. H. 78
Trever, J. C. 392
Treves, M. 419-424
Turner, N. 266
Tur-Sinai, H. N. 54ff., 163, 166, 171, 178, 184, 186, 198, 202, 205, 298, 324

Ubach, B. 106
Ullendorff, E. 216
Ungnad, A. 108

Vajda, G. 366
Vannutelli, P. 231
de Vaux, R. 92f., 321-326, 327, 395, 402
Vermès, G. 436-438
Vigouroux, F. 424
Vincent, H. 299
Vindromino 358
van Vloten, W. 168
Vogt, E. 110
Voigt, E. 345
Volz, P. 304, 309, 380, 386, 434f.

Wackernagel, J. 284
Wagner, N. E. 438
Wallenstein, M. 445-446
Walters, W. P. M. *vide* Katz, P.
Walton, B. 260
Warzawski, L. 237, 240, 248
Wasson, R. G. 409
Waterman, L. 154
Weber, O. 147
Weidner, E. 107, 323, 377
Weil, G. 162
Weill, R. 226
Weinberg, J. J. 253ff., 259, 261
Weiser, A. 304, 380f., 388, 434f.
Weiss, M. 445
Weiss, P. 416
Wellhausen, J. 2, 4, 54, 59, 97, 306, 339
Wendland, P. 229
Wensinck, A. J. 254
Wernberg-Møller, P. 305-308
de Wette, W. M. L. 62
Whitehead, A. N. 417
Wickes, W. 115
Wildberger, H. 309
Willesen, F. 97-98
Wilson, J. A. 433
Winckler, H. 308
Winnett, F. V. 443
Winter, P. 334-335
Wiseman, D. J. 64f., 109-111
Wobbermin, G. 218
Wolfsohn, H. A. 106
Wright, A. 260
Wright, G. E. 134, 136, 140ff., 147ff., 155ff.
Wutz, F. X. 246, 248

Yadin, Y. 97, 160, 419
Yalon, H. 394
Yaron, R. 432-433
Yeivin, S. 160
Young, D. 91
Youtie, H. C. 396

Ziegler, J. 225, 245, 251, 265f., 268ff., 273-285, 335, 430
Zimmerli, W. 75-90, 428
Zimmermann, F. 61, 438-440
Zimmern, H. 108
Zolli, E. 165
Zorell, F. 92
Zuckermandel, M. S. 262
Zulay, M. 446
Zunz, L. 229

BIBLICAL QUOTATIONS

	p.
Genesis	
i 1-xi 27	405ff.
i 28f.	408
ii 7	276
ii 10	88
ii 18, 20	184
iii 5, 10	411
iii 17	407
iii 19	412
iii 22	407, 410f.
iv 15	277
iv 16, 17, 20, 21, 22, 23	129
iv 25f.	318
iv 26	102
v 1, 2, 24, 30	129
vi 2	408
vi 4	359
vi 5-vii 23	102
vi 5	416
vi 11, 13, 15, 17	129
vii 11	240
ix 4	183
x 1	125
x 17	103
xi 4	191
xi 11, 13, 15, 17, 19, 21, 23, 24	125
xi 31	130
xii 6	96
xii 8	118, 220
xii 16	294, 296
xii 20	198
xiii 7	96, 258
xiv 1, 4, 5, 9, 17	118
xiv 21	96, 97
xiv 24	95-97, 359
xv 4	270
xv 14	120
xv 19	280
xvi 1	293
xvi 2	168, 293
xvi 3, 4, 5, 6, 8, 9	293
xvi 11	40, 47
xvii 14	220
xvii 24	124
xviii 10	47
xviii 33	130
xx 11	365
xx 13	50
xx 14	122, 294, 296
xx 16	122, 316
xx 17	294
xxi 3, 6	124
xxi 9	122
xxi 10	122, 294f.
xxi 12	122, 294
xxi 13	295
xxi 14, 22, 26	122
xxi 28	125
xxii 12	236
xxii 14	126
xxii 27	230
xxiii 8	183
xxiii 19	120
xxiv 35	125, 294
xxiv 42	126
xxv 1-4	422
xxv 3	243
xxv 6	124
xxv 12-18	422
xxv 12	125, 293
xxv 19	125
xxv 23	243
xxvi 12	168
xxvi 34	359
xxvii 28	250
xxvii 29	243
xxvii 34	363
xxvii 37	250
xxix 6a, 6b, 16, 19	125
xxix 24, 29	293
xxix 34	182
xxx 3	168, 295f.
xxx 4	293, 295f.
xxx 7	293, 296
xxx 9, 10, 12	293
xxx 18	293, 296
xxx 20	125
xxx 43	125, 294
xxxi 13	118
xxxi 21	248
xxxi 24, 29	125
xxxi 33	294, 296
xxxi 47, 48	118
xxxii 6	294
xxxii 7	125
xxxii 14	248
xxxii 21	316
xxxii 23	294, 296
xxxiii 1, 2	294, 296
xxxiii 5	442
xxxiii 6	294, 296
xxxiii 19	305
xxxv 1	100, 118
xxxv 3	118
xxxv 5-7	100
xxxv 6	118
xxxv 7	100, 118
xxxv 8	118
xxxv 9	257
xxxv 15	118
xxxv 16, 19	98
xxxvi 1, 9	125
xxxvi 28	130
xxxvi 35	277
xxxvii 2	125
xxxvii 7	199
xxxviii	322
xxxviii 2, 12	246
xxxviii 14	349
xxxviii 25	257
xxxix 21	248
xl 15	169
xli 45, 50	118
xlii 28	173
xliv 21	177
xlv 6	359
xlvi 10	236
xlvi 20	118
xlvii 2	51
xlviii 7	98
xlviii 14, 17	236
xlix 9	223
xlix 10	323
xlix 11	125
xlix 14	267
xlix 16	77, 233
xlix 21	208
xlix 27	96
l 21	363
Exodus	
ii 2	1
ii 5	295, 296
ii 8	44
ii 21f.	100
iii 13-17	102
iii 16	77
iii 17	190
iv 30	120
v 9	210
vi 2-9	102
vi 14-25	100
vii 5	236
vii 11	413
vii 19	236
viii 5f., 16f.	236
ix 23f.	236
ix 23	99
ix 24	182
x 7	249
x 12	236
x 13	99
xi 2a	127
xi 5	294
xi 8	126
xii	2
xii 1-20	5
xii 2	5, 337
xii 4	17, 120

	p.
Exodus	
xii 5	291
xii 6ff.	62
xii 6	5
xii 8b	3
xii 9	5
xii 13	17, 194
xii 15-16	6
xii 16	235
xii 17-18	2, 9
xii 18	6
xii 20	6, 62
xii 21-27	101
xii 23	194
xii 24	343
xii 27f.	101
xii 27	194
xii 29-34	4
xii 33, 35	120
xii 41	2, 275
xiii 4	9
xiv 12	125
xv	349
xv 1	270, 349
xv 2	349
xv 3	349, 359
xv 4	246
xv 6	205, 362
xv 7	208, 258, 349
xv 8	359
xv 9, 11	362
xv 17	349
xv 20	44
xvi 2	3
xvii 3	370
xvii 6	77
xvii 16	118
xviii 4	315
xviii 11	301
xix	310
xix 1	11
xx-xxiv	101
xx 10, 17	296
xx 24	314
xxi 1	122
xxi 2ff.	323
xxi 2	296
xxi 7	295f.
xxi 13	196f.
xxi 14	301
xxi 16	169
xxi 20, 26, 27	296
Exodus	
xxi 28-32	414
xxi 32	296
xxi 35	305
xxii 1	435
xxii 4	253-263
xxii 5	254ff., 260 262f.
xxiii 10-19	16
xxiii 10a, 11aα	16
xxiii 11	258
xxiii 12	295
xxiii 12a	16
xxiii 13b	16
xxiii 14	15, 16
xxiii 14-17	15
xxiii 15-19	101
xxiii 15-16	15
xxiii 15	7, 101
xxiii 15a	15, 16
xxiii 15b	15
xxiii 16	8, 10f., 15, 54, 56, 337
xxiii 16a	16
xxiii 16b	16
xxiii 17	15, 16
xxiii 18	3, 8, 16
xxiii 19a, 19b	16
xxiv 1-11	101
xxiv 3a, 8	101
xxviii 6-30	19-35
xxviii 31, 33, 34, 36, 38	25
xxix 36, 38, 39, 41, 46	121
xxx 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8	121
xxx 14	415
xxx 16	315
xxxii	53
xxxii 4	50
xxxii 8	50, 123
xxxii 13	442
xxxii 17-18	204
xxxii 17	204f.
xxxii 25	130
xxxii 27	127
xxxii 32	120
xxxiii 13	120
xxxiv	101
xxxiv 17-26	16
xxxiv 18-26	101
Exodus	
xxxiv 18	8, 15
xxxiv 18a	15
xxxiv 19-20a	101
xxxiv 20c	15
xxxiv 21	123
xxxiv 22	10, 11, 15
xxxiv 23	15
xxxiv 25	3, 8
xxxv 21, 26	172
xxxvi 2	172
xxxix	30f.
xxxix 4	22
xxxix 6f.	31
xxxix 8, 9a	30
xxxix 10	124
xxxix 15, 16	31
xxxix 24	27
xxxix 25	267, 269
xxxix 28, 30	124
xxxix 42, 43	122
xl 2	124
xl 3, 4	120
xl 5	120, 124
xl 6	122, 124
xl 8	120
xl 9	120, 124
xl 10	120, 122
xl 11	120
xl 12	120, 124
xl 13, 15	120
xl 16	122
xl 17	124
xl 18	122
xl 19	120
xl 20, 21	122
Leviticus	
i 3	291
i 4	316
i 9	122
i 10	122, 291
i 14	122
iii 1	291
iv 2	314f.
iv 12	257
iv 13	314f.
iv 15-16	315
iv 22	314f.
iv 27	314
iv 31	257
v 4	313
Leviticus	
v 5, 6	314
v 17-19	315
v 21	124
v 23	257
v 24	314
vi 7-11	314
vi 12-16	314
vi 15	314
viii 7f.	29
viii 7	21
viii 7bγ	29
viii 8	30
x 11	217
xi 26	127
xiii 35, 36, 37	128
xiii 45	209
xiv 5	123
xv 31	183
xvi	342
xvi 29-34	343
xvii 10	315
xvii 11	183, 315
xvii 12, 14, 15	315
xviii 1	270
xix 10	250
xix 20	294, 296
xxii 16	314
xxii 27	254
xxiii	340
xxiii 4-36	12, 13
xxiii 7	235
xxiii 10-12	10
xxiii 10	17
xxiii 15-21	10
xxiii 15	10
xxiii 17	17
xxiii 21	235
xxiii 23-25	338
xxiii 24-25	338
xxiii 24	338
xxiii 27	342
xxiii 33-37	14
xxiii 33-34	54
xxiii 34-36	14
xxiii 34	12, 56
xxiii 35	235
xxiii 36	12
xxiii 36a, 36b	12
xxiii 37, 38	12
xxiii 39	12, 14, 56, 342

	p.
Leviticus	
xxiii 40-43	12
xxiii 40-42	14
xxiii 40-41	14
xxiii 40	13, 17
xxiii 42-43	14
xxiii 42	13, 17, 342
xxv	323
xxv 6	296
xxv 30	95
xxv 44	296
xxvi 9	210
xxvi 26	130
xxvi 39	284
xxvii 3	415
Numbers	
i 3	415
i 44	77
iii 34, 44	121
iv 46	77, 244
v 28	168
vii 2, 84	77
ix	64
x 9	204
x 35	191
xi	59
xiii	51
xv 22-31	314
xviii 2	182
xviii 12	250
xxii 24	241
xxii 27	186
xxii 28, 32, 33	15
xxiii 19	348f., 369f.
xxiv 7	187
xxiv 9	123
xxiv 17	234, 318, 399
xxiv 24	247
xxvi 65	123
xxviii 18, 25f.	235
xxix 1	235, 338f.
xxix 7	235
xxix 11	342
xxix 12	235
xxix 17	91
xxxi 11	96
xxxi 12	96, 363
xxxi 50	198
xxxii 11	415
xxxiii 56	416
xxxv 20, 22	196

	p.
Deuteronomy	
i 39	406, 415
i 43	301
i 45	252
ii 6	306
iii 7	96
iv 10	78
iv 35	363
iv 40	78
v 6	190
v 9	130
v 14, 18	296
v 16	78
vii 1	199
vii 9	184, 248
vii 12	248
vii 13	250
vii 16	249
vii 22	199
vii 23	285
viii 3	428
ix 8-19	100
ix 11ff.	53
ix 13	100
xi 14	250
xi 24	359
xi 43	393
xii 7	236
xii 12	296
xii 18	236, 296
xii 23	183
xiii 1-5	46
xv 7-11	100
xv 7	200
xv 9	270
xv 10	236
xv 17	296
xvi 1	1f., 5
xvi 1b	2
xvi 2	3, 4, 5, 6
xvi 3-4a	6
xvi 3	4
xvi 3a-4b	8
xvi 3a	3
xvi 4	2, 4
xvi 4a	3
xvi 4b	3, 4
xvi 5-6	4, 5
xvi 6	4
xvi 7b	4, 5, 8
xvi 8	4

	p.
Deuteronomy	
xvi 9-12	10
xvi 9	10
xvi 11	296
xvi 13	11, 56
xvi 14	296
xvi 15	11
xvi 16	11, 15, 16
xvii 11	217f.
xvii 17	42
xviii 13	14
xix 24	315
xx 7	317
xxi 1-9	105
xxi 15	43
xxii 1, 3, 4	190
xxiii 16f.	323
xxiv 4	314
xxiv 8	217
xxiv 20	258
xxv 9	322
xxv 12	240
xxviii 8, 20	236
xxviii 26	247
xxviii 49	237
xxviii 59	185
xxviii 68	294
xxix 9	243
xxx 10	322
xxxii 1	252
xxxii 8	304-305
xxxii 15	188
xxxii 29	221
xxxii 35, 39b	118
xxxiii 8	217
xxxiii 10	217-219, 436
xxxiii 29	188
Joshua	
i 8	286
i 12	270
ii 12	270
iii 15	241
iv 18	241
v 9ff.	63
vi 10	204
vii 24	156
x 40	78
xi 5	172
xi 16	78

	p.
Joshua	
xi 19	209
xi 21	78
xv	159
xv 6	156
xv 8	158
xv 9b-11	145
xv 13	130
xv 21ff.	143
xv 32	141, 149
xv 35	153
xv 41	154
xv 42	159
xv 45-47	137, 141, 152
xv 45	153
xv 59a	139, 158
xv 61-62	156
xvi 3	145
xvi 3aβ, b	146
xvii 15	78
xviii 14	145, 157
xviii 15	145
xviii 16	158
xviii 18-19	156
xviii 21-28	139
xviii 28	157f.
xix	159
xix 1	159
xix 6	141, 149
xix 7	159
xix 8	142
xix 9	159
xix 15	325
xix 46	142
xix 47	136, 146
xxi	147
xxi 11	130
xxii 5	197
xxiv	310
xxiv 19	130
xxiv 32	305
Judges	
i 6f.	240
i 21	136, 158
i 22-26	52
i 27-33	136
i 29	146
i 34-35	136, 146f.
ii 1, 5	52
iii 2	367

	p.
Judges	
iii 20	201
iv 4	44
iv 19	363
v 10	198
v 16	267f.
v 27	267
vi 21	316
vii 9ff.	51
vii 21	204
vii 24	78
viii 27	249
ix 13	250
ix 18	295
ix 38	249
x 8	205
xi 34	362
xi 35	249, 315
xii 1-6	97-98
xii 14	325
xiii 3	40, 47
xiii 5, 7	183
xiii 11	45
xv 15	232
xvi 29	269
xvii	52
xvii 5	324
xviii-xxi	52
xviii	53
xviii 2	51
xviii 7	167, 179
xviii 19f.	316
xviii 27	167
xviii 30	52
xix 8, 9	172
xix 19	295
xix 29	78
xx 5	416
xx 26	52
xxi 19ff.	56
1 Samuel	
i	17, 295
i 1	97
i 11	295
i 15	249
i 16	295
i 18	294
i 20	209
iv 5	203
v 6	285
vi	314
vi 18	317
vii 1	139
vii 10	285
viii 11	399
viii 16	294
ix 24	270
x 3	279
x 5-6	44
x 19	249
xiii-xiv	323
xiii 3	350
xiii 7	323
xiv 1ff.	51
xiv 3	34
xiv 4-14	373
xiv 18	34
xiv 34	191
xv 25	272
xv 26	249
xv 29	184
xvi 1	249
xvi 18	350
xvii 49	246
xviii 6	362
xx 5	1
xx 30	350
xxi 5f.	317
xxiii 6ff.	24
xxiii 9	34
xxiv 11	196
xxv	295
xxv 7	179
xxv 18	249, 350
xxv 24, 25	295
xxv 27	294
xxv 28	272, 295
xxv 31	295
xxv 37	365
xxv 41	294f.
xxviii 1	231
xxviii 21, 22	294
xxx 7	34
xxx 11	249
xxx 26	159
xxxi 3	393
xxxi 12	322
2 Samuel	
i 10	198
ii 7	104
ii 16b	355
iv 10	185
iv 12	240
v 2	323
v 12	186
vi 20	295
vi 21	198
vi 22	295
vii	39
vii 2	400
vii 8	323
vii 15	248
vii 18	244
vii 19	322
xi 1	65
xiii 39	400
xiv	295, 324
xiv 6, 7	294
xiv 15	294f.
xiv 16	295
xiv 17	294, 406
xiv 19	294
xiv 26	399
xiv 30, 31	305
xv 2	49
xvi 1	350
xvii 17	294
xvii 28	350
xviii 8	191
xviii 12, 26, 31	223
xix 36	406, 409
xx 17	295
xx 22	191
xxi 5	416
xxi 13-18	321
xxii 6	178
xxii 42	210
xxii 43	306
xxii 47	188
xxiii 1f.	324
xxiii 11-12	305
xxiii 31	189
xxiv	317
1 Kings	
i 13, 17	295
i 35	198
ii 1ff.	197
ii 8	163
ii 26-27	48
ii 32	433
ii 33	432f.
ii 35	48
ii 44-45	432f.
iii 1	135, 147
iii 16ff.	49
iii 20	295
iv 9	139, 147
vi 1	1, 58
vi 37	1
vi 38	1, 57
viii 2	1, 57, 58
viii 4	53
viii 19	175
viii 54	363
viii 65-66	13
ix 1, 15, 16, 17-19	147
ix 18	139
ix 21	305
x 5	324
x 18-20	427
xi 18	164
xi 26	97
xi 29	54
xi 40	148
xii	48
xii 26-27	49
xii 27	53
xii 28-29	50
xii 31	51, 53
xii 32	54
xii 33	54, 165
xiii 27	270
xiii 33	51
xiv 7	269,323
xiv 30	267
xv 6	267
xv 17, 21-22	141
xv 32	267
xvi 22	250
xviii 21, 26	195
xx 23	78
xx 41	241
xxi 9	341
2 Kings	
ii 15	238
iii 3	50
iii 15	44
iii 19, 25	305
iv 2	294
iv 16	47, 294

	p.
2 *Kings*	
iv 38	216
v 14	206
v 26	294
viii 22	155
ix 5	183
ix 25	187
ix 26	187, 305
x 17	240
x 29	50
xii 3	217f.
xii 12	241
xii 17	314
xii 31	52
xvi 4	37
xvi 6	199
xvi 17	240
xvii 15, 20	249
xvii 24ff.	68
xvii 27	436
xvii 28	217f.
xvii 32	51, 52
xviii 7	354
xviii 8	153
xviii 11	238
xviii 16	59, 240
xviii 17	105
xviii 21, 30	167
xviii 32	250
xix 10	270
xx 7	249
xxii 6	241
xxii 13	180
xxii 14	44
xxiii	17
xxiii 7	240
xxiii 15-20	63
xxiii 15-18	63
xxiii 22-23	5, 63
xxiii 31ff.	66, 377
xxiii 36	326
xxiv 8ff.	374, 376
xxiv 12	64
xxiv 13	240
xxv 4	268
xxv 8	64
xxv 27-30	377
Isaiah	
i 6	232
i 10	252
i 13	1, 235
i 14	1
i 21	397
i 22, 25	232ff.
i 26	397
ii 2ff.	330
ii 2f.	88
ii 2	276f.
ii 5	437
ii 22	276
iii 17	234
iii 20	198, 349
iv 5	234f.
v 1-7	84
v 4	258
v 5	241
v 7	235
v 9	41
v 18	236
v 24	249
v 25	236
vi-xii	387
vi-viii	36f., 41, 47
vi	36, 45f.
vi 2	245
vi 6	237, 245
vi 7	241
vi 8, 9-10, 9, 10, 11-13	41
vi 13	237
vii	36, 41, 45f.
vii 1	245
vii 2	237ff.
vii 3	354
vii 4	240, 438
vii 6	240f., 307
vii 8	245, 251
vii 10-17	41
vii 10	37f.
vii 14ff.	406
vii 14-16	38
vii 14	37, 38, 40f., 44f.
vii 14b	40
vii 15f.	249, 415
vii 15	36, 40f., 410
vii 16	37, 40,41
vii 16a	40
vii 17	36, 241
vii 18-25	36, 47
vii 19	183
vii 22	40
vii 25	207
viii	41, 42, 45
viii 1-4	37, 41
viii 1	41
viii 2	43
viii 3f.	41
viii 3	40, 42, 45
viii 3b-4	41
viii 4	241
viii 6	245, 249
viii 7, 8	241
viii 9	250
viii 11	41
viii 12-15	41
viii 12	251
viii 16-18, 18	37
viii 19	278
ix	38
ix 1-7	47
ix 1-6	323
ix 3	242
ix 21	283
x 7	416
x 27	242
x 28ff.	143
xi	38
xi 25	236
xii 1b-2	388
xii 4	363
xii 4b-6	388
xiii 11	172
xiii 15	251
xiii 21	243, 246f.
xiii 22	242f.
xiv 2	294
xiv 5	251
xiv 13	242
xiv 19	247f.
xiv 23	174
xiv 24	416
xiv 25	242
xiv 29	251
xiv 30	167
xv 1	277
xv 4	203f.
xvi 2	280
xvi 3	280, 395
xvi 7	278
xvii 6	250
xvii 7-8	211
xvii 12f.	243
xviii 17	280
xix 1	251
xix 16	236
xix 23	420
xx 1	105, 128, 131
xx 3, 4	128
xx 5	128, 250
xx 6	128
xxi 4	246
xxi 7, 9	251
xxii 14-15	41
xxiii 8	278
xxiii 13	247
xxiv-xxvii	389
xxiv 2	293f.
xxiv 7, 13	250
xxiv 17	246
xxiv 19	248
xxv 1-5	389
xxv 5	171
xxv 9	389
xxvi 9	218
xxvi 12	216f.
xxvi 14	130
xxvii 12	281f.
xxviii 1ff.	330
xxviii 1	348
xxviii 7ff.	330
xxviii 13	251
xxix 5	171
xxix 11	284
xxix 17	206
xxx 4	283
xxx 8	41
xxx 12	167, 249
xxx 15	167, 203
xxx 31	250
xxxi 1	211
xxxi 3	236
xxxi 4	250
xxxi 5	194
xxxi 7	249
xxxi 8	251
xxxi 9	250
xxxii 3	201, 211
xxxii 5	246
xxxii 14	208
xxxii 17	167
xxxiii 1	251, 277
xxxiii 15	249
xxxiii 21	246f.

	p.
Isaiah	
xxxiv 1	243
xxxiv 6	130
xxxiv 12	236
xxxiv 14	246f.
xxxv 3	180
xxxv 6	248
xxxvi 2	283
xxxvi 6	167
xxxvi 17	250
xxxvii 2	283
xxxvii 11	284
xxxvii 16	245
xxxvii 23	283
xxxvii 24	246
xxxviii 8	249
xxxviii 13	251
xxxviii 15	131
xxxviii 21	249
xxxix 2	244
xl 14	367
xl 17	220
xl 20	193
xl 30	180
xli 1, 4	243
xli 7	193
xli 9	249
xlii 1-4	386
xlii 3	251
xlii 4	202
xlii 5-9	386
xlii 7	437
xlii 10-13	386
xlii 10-12	386
xlii 13	207, 386
xliii 4, 9	243
xliv 1-26	387
xliv 1-13	387
xliv 4	244
xliv 6-8	387
xliv 8	251
xliv 9-20	387
xliv 14-26	387
xliv 21-22	387
xliv 21	387
xliv 23	386f.
xlv 2	251
xlv 14	245
xlvi 3	77
xlvii 10	167
xlviii 18	197
xlix 7	184, 387

	p.
Isaiah	
xlix 8	387
xlix 13	386f.
xlix 15	436
xlix 16	220
l 3	359
l 10	167
li 4	202, 243f., 437
li 6	251
li 7	250
li 9	281f.
lii 4	420
lii 15	282
liii 5	220
liii 10	282
liii 11	242
liii 12	184, 223, 272
liv 6	249
liv 17	251
lv 3	248f.
lv 4	234
lv 7	363
lv 13	183
lvii 9	307f.
lvii 14	249
lvii 16	276
lviii 10	192
lx	443
lx 2	243
lx 19-20	421
lx 21	396
lxi 1	251
lxii 8	250
lxiii 14	306
lxiv 5	435
lxv 8	250
lxvi 12	282
Jeremiah	
i-xxv	77
i 1, 2, 3	310
i 4-19	310
i 4	310
i 10	363
i 13	276
i 15	84, 282
ii 4-13	310
ii 13	306
ii 34	433-435
ii 35	434
iii 1	270

	p.
Jeremiah	
iii 6-13	310
iii 6, 7f., 8, 10f.	83
iii 10	284
iii 11f.	83
iii 13	91
iii 25	359
iv 3, 4, 5	84
iv 25	280
iv 30	277
v 1, 11	284
vi 9	77
vi 12	236
vi 26	277
vii 1-viii 3	310
vii 1	270
vii 12	284
vii 17	84
vii 18	283
vii 33	247
vii 34	84
viii 2	276
viii 4	280
viii 5	185
viii 6	251
ix 9	280
ix 18	277
ix 22	247
ix 26	240
x 3-5	193
x 18	199
x 20	277
xi 1-14	310
xi 2, 6, 9	84
xi 18	283
xii 3	284
xii 5	165
xii 10a	304-305
xii 10b	305
xii 12	277, 283
xiii 1-14	310
xiii 9	84
xiii 12	279, 284
xiii 22	280
xiv 2	84, 282
xiv 4	251
xiv 11-16	310
xv 1-4	310
xv 6	236
xv 18	185
xv 19	277
xvi 1-3	310

	p.
Jeremiah	
xvi 1	270
xvi 4	276
xvii 11	282
xvii 15	284
xvii 19-27	310
xvii 19	284
xvii 25	84
xviii 1-12	310
xviii 7-8	369
xviii 20, 22	276
xviii 23	316
xix	310
xix 7	247
xx 7-12	385
xx 7f.	385
xx 13	385f.
xxi 7	128, 277, 280
xxii 13	185
xxii 28	282
xxiii 1f.	79, 311
xxiii 3	284
xxiii 13, 14f.	79
xxiii 14, 15	282
xxiii 18	251
xxiii 20	192
xxiv 1-10	310
xxiv 8	310
xxv 1-13	310
xxv 1	326
xxv 2	84, 285
xxv 23	240
xxv 32	275
xxv 34	283
xxv 37	234
xxvi 1	270
xxvi 18	310
xxvii	310
xxvii 1	270
xxvii 4, 5	281
xxvii 6	275, 284
xxviii 1	325
xxviii 8	284
xxviii 14	275
xxviii 17	325
xxix 11	281
xxix 17	171
xxix 31	167
xxx 3	281
xxx 7	357, 364
xxx 13	282
xxx 24	192

	p.
Jeremiah	
xxxi	443
xxxi 7	77
xxxi 9	284
xxxi 12	250
xxxi 20	235
xxxi 23	397
xxxi 29	222
xxxi 31-34	311
xxxi 39	282
xxxii	310f.
xxxii 7f., 7, 15	311
xxxii 26	270
xxxii 33	311
xxxii 37-41	311
xxxii 37	284
xxxii 44	281
xxxiii 5	283
xxxiv 7	156
xxxiv 8	284
xxxiv 9, 10, 11, 16	294
xxxiv 18	268f., 281
xxxiv 19	268, 281
xxxv	310
xxxvi	309, 310, 312
xxxvi 1-3	310
xxxvi 9	325, 341
xxxvi 22	325
xxxvi 23	284
xxxvii 21	279
xxxviii 22	246, 284
xxxix 1f.	325
xl 7	270
xl 9	284
xl 11	281, 284
xl 15	77
xli 1-3	66
xli 1	325
xli 5	66
xli 7	269
xli 16	270
xlii 8	283
xlii 15	77, 284
xlii 19	77
xliv 10	210
xlv 1	326
xlvi 23	284
xlvii 2	282
xlviii 1	250
xlviii 8, 20	277
xlviii 45	234
xlix 2	281
xlix 10	277
xlix 32 (*loco* 31)	240
l 11	281
l 29	301
l 39	246f.
l 42	283
l 44	282
li 12	285
li 27	282
li 34	285
li 39	282
li 44	276f.
li 48, 56	277
li	64
lii 7	268
lii 12	64
lii 22	276, 277
lii 23	277
lii 28-29(30)	65
lii 31-34	377
Ezekiel	
i 4	182
i 14	280
ii 3	79, 86
ii 5f.	89
ii 9-iii 3	312
ii 10	287
iii 9	89
iii 17	79f., 85
iii 18	183
iii 26f.	89
iv 3	79, 85
iv 4-8	81
iv 6	76
iv 13	79
v 5	84, 88
vi	86, 88
vi 2, 3	78
vi 5	79
vii 2	77
vii 13	280
viii	82, 88
viii 1	76, 82
viii 4	77
viii 6, 10, 11f.	82
viii 17	76, 82, 280
ix 3, 8	77
ix 9	76, 82, 85
x 12	130
x 19	77, 280
x 20	77
xi 1	280
xi 3	311
xi 10, 11	78
xi 13	77
xi 14-21	310, 311
xi 14ff.	86
xi 15	311
xi 17-21	311
xi 17-20	311
xi 17	77
xi 20	90
xi 21	310
xi 22	77
xii 6	79, 85
xii 9	86
xii 10	85
xii 19	77, 85
xii 22	77
xii 23	79
xii 27	86
xiii	86
xiii 2, 4	79
xiii 9	77
xiii 16	79
xiv 1-11	80, 86
xiv 1	77
xiv 4	80, 87
xiv 5f., 7f.	80
xiv 7	79f., 87
xiv 9	79
xiv 11	90
xv	84, 89, 376
xvi	83, 84, 86, 88f.
xvi 46-48	222
xvi 46ff.	83
xvii 1-10	374-379
xvii 22-24	374-379
xvii 23	79
xviii	86
xviii 2	77, 80, 222
xviii 3	79f.
xviii 31	80
xix 1	77, 79
xix 2	202
xix 9	78
xix 10-14	379
xx	86, 89
xx 1, 3	77
xx 5ff.	88
xx 5	77, 79, 88
xx 7, 12	88
xx 20	88, 268
xx 23f.	89
xx 38	77
xx 40	79, 85
xx 42	77
xxi 7, 8	77
xxi 17	77, 79
xxi 25	76
xxi 30	77, 79
xxii	88
xxii 6	77, 79
xxii 18f.	85
xxii 18, 19	233
xxiii	83, 86, 88f.
xxiv 3	216
xxiv 21	79, 172
xxiv 25	172
xxv 3	76f., 82
xxv 8, 12	76, 82
xxv 14	79, 82
xxvii 11-25a	82
xxvii 17	76f., 82
xxvii 25	307f.
xxviii 1	412
xxviii 7	171
xxviii 24	79
xxviii 25	77
xxix 6	79
xxix 12	284
xxix 16, 21	79
xxx 9	247
xxxi 4	376
xxxi 12	171
xxxiii 2	51
xxxiii 7	79f., 85
xxxiii 8	183
xxxiii 10-20	80
xxxiii 10, 20	80
xxxiii 24	77, 270
xxxiii 28	78
xxxiv	86
xxxiv 1	311
xxxiv 2	79
xxxiv 13	78
xxxiv 14	78f.
xxxiv 29	376
xxxv 5	79
xxxv 12	78

	p.
Ezekiel	
xxxvi	86
xxxvi 1, 4	78
xxxvi 6	77
xxxvi 8	78f.
xxxvi 12	79
xxxvi 20	89
xxxvi 22f.	90
xxxvi 22	79
xxxvi 24-27	311
xxxvi 25f.	89
xxxvi 28	90
xxxvi 37	79
xxxvii 1-14	89
xxxvii 12	77
xxxvii 15ff.	83
xxxvii 16	76, 79, 83
xxxvii 19	76f., 83
xxxvii 21	79
xxxvii 22	78
xxxvii 25	77
xxxvii 27	90
xxxvii 28	79
xxxviii-xxxix	90
xxxviii 8	78
xxxviii 12	85, 88
xxxviii 14, 16, 17	79
xxxviii 18, 19	77
xxxix 2, 4	78
xxxix 6	203
xxxix 7, 11	79
xxxix 17	78
xxxix 25	77
xl-xlviii	90
xl 1	65, 337, 339
xl 2	77, 306
xl 4	79
xl 10	280
xliii 1ff.	90
xliii 2	77
xliii 7	79
xliv 2	77
xliv 9, 10, 12, 15	79
xliv 20	208
xliv 23	217
xliv 28, 29	79
xlv 8	79
xlv 9	77, 79
xlv 15	78
xlv 16	79
xlv 17	1
xlv 18-25	338
Ezekiel	
xlv 18-20	338
xlv 20	338
xlvi 18	191
xlvi 22	199
xlvii 13, 18	77
xlvii 19	157
xlvii 21	77
xlvii 22	77, 79
xlviii	85
xlviii 7, 8	76
xlviii 11	79
xlviii 19	77
xlviii 22	76
xlviii 29	77
xlviii 31	76f.
Hosea	
i 2	431
i 3	430ff.
i 4, 6	430f.
i 8	430
i 9	431
ii 8	250
ii 16	277
ii 20	167
ii 25	168
iii	429, 432
iv 5	277
iv 6	249
iv 11	250
vi 5	437
viii 14	203
ix 17	249
x 5	50
x 12	397
x 13	91
xiii 1	186
xiii 4	389
xiv 9	281f.
Joel	
i 8	45
ii 12	363
ii 23	393, 397
iii 2	294
i 1	329
i 2-ii 16	330
i 2	330
i 4	203
iii 15	285
iv	389
Amos	
iv 4f.	331
iv 13	388f.
v 5f.	331
v 5	17
v 8, 9	389
v 18ff.	331
v 21	249
v 26	399
vii 10-17	310
vii 14, 15	329
viii 7	186
viii 14	91
ix 5-6	389
ix 7	305, 319
ix 11-12	330
ix 13-15	330
Obadiah	
18	258
Michah	
i 10ff.	143
ii 11	249
ii 12	77, 282f., 306
iii 11	217
iii 12	310
iv-v	38
iv 2ff.	330
iv 9	204f.
v 1	98
v 3	38
vi 3	330
Nahum	
i 10	258
ii 8	295f.
iii 16	241
iii 19	232
Habakkuk	
i 3	186
ii 10	240
ii 15	395
ii 17	281
Zephaniah	
i 14	198
iii 5	437
iii 6	196
iii 13	77
Haggai	
ii 10-14	70
Zechariah	
i 17	191
ii 2	87
viii 13	87
x 11	420
xiii 7	191
xiv 21	278
Malachi	
ii 14	322
iii 20	396
Psalms	
i	441
ii 6	323
ii 7	324
iii 8	382
iv 2	194
iv 8	250
v 13	382
vi 9-11	382
vii 14	170
ix 1	43
ix 2-3	384
ix 7-8	384
ix 15	246
x 2	171
x 17	202
xiii 2	185
xiii 6b	384
xvi 11	185
xvii 9	277
xviii 5, 6	178
xviii 9	359
xviii 15	285
xviii 42	206
xviii 43	306
xix	442
xxii 1-22	384
xxii 2	384
xxii 7-9	384
xxii 10, 11	166
xxii 15-16	384f.
xxii 16	216f.
xxii 20-21	385
xxii 23-32	384
xxii 23-25a	385
xxii 23	269
xxii 28-29	385

	p.
Psalms	
xxiii 1bα	219-220
xxiv	420
xxiv 3	199
xxvii	382f.
xxvii 1-6	382
xxvii 6	382
xxvii 7-14	382
xxviii 6-9	384
xxxi 3	187
xxxi 11	203
xxxi 12	280
xxxi 19-24	384
xxxii 3	203
xxxii 8	177
xxxiii 20	188
xxxv 2	199
xxxvi 13	382
xxxvii 4	359
xxxvii 5	384
xxxvii 23	173
xxxix 8	176
xxxix 14	211
xl 8	180
xli 2	384
xlii 3	196
xlii 9	356
xliii 3	217, 437
xlvi 1	43
xlvi 2	370
xlvi 10	240
xlviii 2f.	88
xlviii 10	417
xlviii 15	43
xlix 12	269
l 19	208
li 18-19	382
li 21	397
liv 5	171
liv 8-9	382
lv 2	190
lv 3	306
lv 23	166
lv 24	382
lvii	383
lix 15	280
lix 17-18	384
lxii 11	167
lxiii 2	196
lxiii 10-11	382
lxiv 6	178
lxviii 2	191
Psalms	
lxviii 15	249
lxviii 26	43, 44
lxix 1-30	383
lxix 23	249
lxix 31-37	383f.
lxix 33-37	383
lxix 36-37	383
lxxi 3	187f.
lxxi 5	166
lxxi 6	167
lxxi 22-24	384
lxxii 4	241
lxxii 9	247
lxxii 12	206
lxxiii 17	221
lxxiv 1	186
lxxiv 14	247
lxxvii 1	252
lxxvii 8	186
lxxvii 9	185
lxxviii 1	252
lxxviii 9	363
lxxviii 13	240
lxxviii 53	238
lxxviii 65	249
lxxx	84
lxxx 1	252
lxxx 13	241
lxxxiii 11	276
lxxxvi 1-13	383
lxxxvi 1-6	338
lxxxvi 8-13	383
lxxxvi 11	176
lxxxvi 14-17	383
lxxxvi 14	172
lxxxvi 16	295
lxxxviii 12	272
lxxxix 10	186
lxxxix 15	426
lxxxix 16	437
lxxxix 34	184
lxxxix 41	241
xc 1	187f.
xci 9	187f.
xciv 10	367
xcvii 2	426
xcvii 5	363
xcviii 6	204
xcix 1	182
cii 4	203
ciii 2	169
Psalms	
ciii 9	370
cvi 28	193
cvii 39	240
cx 7	91
cxiv 6	183
cxv 5-7	193
cxv 9-11	188
cxvi 3-6	381f.
cxvi 3	178
cxvi 16	295
cxviii 19-21	380f.
cxix 18	442
cxix 19	197
cxix 24	235
cxix 27	442
cxix 36	176
cxix 39b, 43	442
cxix 77	235
cxix 89	442
cxix 96	441
cxix 99	235
cxix 105	421, 437
cxix 108	442
cxix 117	210
cxix 119	233
cxix 143	235
cxix 169	442
cxix 174	235
cxxiii 2	293
cxxiv 5	301
cxxv 3	239
cxxix 4	240
cxxxii 6	98
cxxxvii 8	277
cxxxix 2	204f.
cxl 6	178
cxl 9	192
cxl 13-14	382
cxli 1	252
cxli 8	184
cxliii 5	278
cxliii 10	306
cxlvi 5	315
Job	
i 3	280
iii 6	247
vi 4	249
vii 2	185
vii 5	202
vii 19-20	211
Job	
xi 18	167
xiii 26	180
xv 25, 29	236
xv 33	237
xvi 21	205
xviii 10	178
xviii 15	234
xix 15	295
xxi 22	367
xxiii 7	185
xxiv 8	305
xxiv 23	167
xxiv 24	200
xxvi 6	272
xxvi 14	91f.
xxviii 22	272
xxix 9	241
xxix 13	437
xxix 23	442
xxxiii 31	251
xxxiv 19f.	246
xxxiv 30	271
xxxvi 8	190
xxxvi 13	271
xxxvii 3	308
xxxviii 6	246
xxxix 4	280
xxxix 17	308
xl 19	91f.
xli 18	200
Proverbs	
i 20ff.	322
ii 1	197
ii 2	202
ii 8	173
ii 13	421
ii 17	322
iii 10	250
iii 13	191
iii 35	192
iv 4	197f.
iv 18-19	421
v 16	191
vi 2	179
vi 20	197
vi 23	198, 421, 437
vii 1, 2	197
viii 2	322
viii 22	91-92
viii 23	323

	p.
Proverbs	
viii 25	246
viii 31	235
viii 35	191
x 8	197
x 28	176
xi 3	277
xi 28	167
xii 2	191
xiii 14	178
xiv 16	165
xiv 27	178
xiv 29	192
xiv 36	243
xv 9	173
xv 11	272
xvi 3	249
xvi 10	324
xvi 12	426
xvii 27	200
xviii 7	249
xviii 22	191
xix 13	176
xx 28	426
xxiii 2	183
xxiv 31	241
xxv 4	233
xxvi 18-19	180
xxvi 23	171, 233
xxvii 15	176
xxviii 1	167
xxx 23	293
xxxi 3	91
xxxi 4	249
Ruth	
ii 3	305
ii 10	248
ii 13	293f., 363
iii 9	295
iii 10	248
iv 7f.	322
iv 11	98
Song of Songs	
i 3	43
iii 8	367
iv 9	206
vi 8	43
vii 12	317

	p.
Ecclesiastes	
ii 7	294
iii 16-17	397
v 12	163
vi 3	247
viii 8	209
x 8	241
xii 9	367
Lamentations	
i 12	222
i 13	203
ii	221
ii 1	188
ii 12	184
ii 13	222
ii 22	202, 281f.
iii	221f.
iii 15	282f.
iii 18	184
iii 21, 26, 31, 32	369
iii 56	190
iv 6	222
iv 18	196f.
v 5	222
v 6	420
Esther	
ii 8	286
ii 9	192
ii 12	363
ii 15	192, 286
v 2	192
vi 2	236
vi 10	192
vii 4	294
Daniel	
ii 4, 6, 9	126
ii 11	125
ii 39	126
iii 4	126
iii 11, 23, 24	269
iii 32	126
iv 6, 15	126
iv 27	125
iv 31, 33	126
v 5	278
v 7, 16, 28	126
vi 6	250, 440
vi 9, 13, 16	126
vi 18	125

	p.
Daniel	
vii 18	440
vii 20	125
vii 25	54
xi 30	247
Ezra	
i 2-6	71
ii 28	68
ii 33	152
ii 63	358
iii 1-4	67
iii 6, 8	58
iii 13	203
iv 10	235
iv 14	236
iv 15	125
iv 18, 24	126
vi	70
vi 3-5	71
vi 6-13	71
vi 14	126
vi 15	69
vi 17	126
vi 19, 20	69
vii 8-9	68
vii 10	176, 399
vii 11	69
vii 19	126
vii 25	71
viii 17	197
viii 31	67
ix 9	241
Nehemiah	
i 1ff.	399
ii 1	68
iii 37	316
v 11	250
vi 8	165
vi 14	44
vi 15	340
vii 32	68
vii 37	152
vii 65	358
viii	339
viii 13-18	12
viii 15, 17	13
ix 1-2	342
ix 18	50
ix 19, 28	425
xi 33-35	152

	p.
Nehemiah	
xii 27-43	340
xii 35, 43	340
1 *Chronicles*	
i 15	103
i 42	130
ii 46	318
ii 50f.	98
iv 27	159
iv 28-33	159
iv 31, 39	159
iv 41	154
vi	136, 146f.
vi 7-13	97
vi 18-23	97
vii 21-23	153
vii 28-29	159
viii 11-12	152
viii 13	152f.
x 3	393
xi 14	305
xi 32	189
xii 16	241
xii 39	77
xii 40	249
xiv 2	187
xv 20	43
xix 2	248
xxiv 20-22	53
xxiv 27	206
xxv 20	53
xxvi 23-26	53
xxvi 31	136
xxvii 16-24	159
xxvii 25	317
xxxv 1-19	63
2 *Chronicles*	
ii 2, 18	242
iii 2	58
v 3	57
v 5	53
vii 8-10	13
viii 1-2	148
viii 6	139
xi 10	150
xi 13-14	51
xi 15	50
xiii	139
xiii 9	51
xv 3	217

p.

2 Chronicles
xvi 1 141
xvi 5-6 141
xvii 2 139, 141
xviii 25 105
xx 2 156
xxvi 6 151
xxviii 7 105
xxviii 10 294
xxviii 18 151, 153
xxviii 23 249
xxviii 24 240
xxix-xxx 62
xxx 1-3 59
xxx 1 59, 62
xxx 2 59f.
xxx 3 59,61
xxx 10 60
xxx 11 60, 62
xxx 13 62
xxx 14, 15 61
xxx 17, 18 69
xxx 21, 26 62
xxxi 5 250
xxxi 20 61
xxxii 1-4 59
xxxiv 6-7 63
xxxiv 9 77
xxxiv 13 242
xxxv 1-19 69
xxxv 1 63
xxxv 17-19 63
xxxv 18 62
xxxvi 5ff. 66
xxxvi 10 65

Judith

(For the different systems of chapter-numbering comp. p. 345, note)
i 1-viii 2 352
i 1-4 354
i 5a, 5b 354
i 6 357
i 8 368
i 10 366
1, 11 367
i 11 367
i 12 359
ii 351

p.

Judith
ii 2 361
ii 7 359, 361f.
ii 11 367
ii 16 368, 372
2, 26 368
iii 2 354
3, 10 354
iii 14 354, 372
iv 351
iv 2 359
4, 5 373
iv 5 357, 368
4, 7 373
iv 9 358, 360
iv 10 361
4, 11 358
v 351
5, 1 373
v 4 372
v 12 359
v 14 370
v 16 359
5, 20 367
v 20 359, 367
v 25 359
v 27 367
6, 2 348
vi 2 348
vi 5-8 355
6, 7 373
vi 7 359, 361
vi 8 354, 360, 367
6, 11 354, 360
6, 12 367, 373
vi 12 360
vi 13 362, 364
vi 14 363, 367
vi 15-xvi 30 352
6, 16 360
vi 16 363f., 367
vi 17 359, 363f.
6, 18 367
7, 1 373
vii 1 368
7, 2 367
vii 2 361, 367
vii 3 355, 357, 362, 368
7,4 373
vii 6 363f.
vii 9 360

p.

Judith
7, 10 373
7, 11-13 360
vii 11 370
7, 13 373
vii 13 356
7, 21 370
vii 24, 25 356
7, 26 368
7, 31 356
viii 1 356, 359, 365f.
viii 4 364
viii 12 363
viii 13 363, 364, 369
viii 14 357, 363f.
viii 15-17 369
viii 15 369f.
8, 16 348, 369
viii 19 356, 363
viii 20b 359
viii 25 371
viii 26 359
9 349
ix 351
9, 7, 9, 11, 12 349
ix 13, 16 349
x 1, 3 363
10, 4 349
10, 5 350
x 5 363
x 13 365, 373
xi 12 356
11, 13 345
11, 14 346
xi 20 357
xii 11 359
xii 14 356
xiii 27-31 351
14, 5-9 351
xiv 6 359, 362
14, 10 362
xiv 16 350
14, 18 350
xv 1 365
15, 2, 3, 5, 7 373
xv 8 362, 364
xv 10-11 362
xv 13-14 362
xv 14 359, 362
xvi 2-3 362

p.

Judith
16, 2 349
xvi 2 363, 364, 370
xvi 3 359, 370
xvi 4, 5 370f.
16, 8 371
xvi 8 359, 370
xvi 9 371
xvi 10 360, 370f.
16, 11 371
16, 12 350
xvi 13 361, 371
16, 15 371
16, 16 354, 371
xvi 16 362
xvi 17 370
xvi 18 362, 363f., 371
xvi 19 356, 370f.
xvi 20 371
16, 23 354
xvi 27 354

Wisdom of Solomon
i 10 251
xvii 18 247
xviii 4 218

Ecclesiasticus
i 4 91
i 26 181
vi 35 251
xiii 1 239
xiv 23 251
xix 24 250
xxi 24 251
xxiv 9 91
xxxiii 3 358
xxxiii 12 234
xxxv 15 181
xlv 17 218, 436

Bel and the Dragon
1 440
27 438

1 Maccabees
i 1 420
ii 42 423
iv 49-51 422
v 403
viii 5 420
xii 41 422

	p.
2 Maccabees	
iv 3ff.	402
iv 32ff.	402
xv 36	366
Matthew	
xi 25f.	389
Luke	
i 13, 31	47
x 21f.	389
John	
i 9	218
i 29	272
Romans	
vii	390
1 Corinthians	
x 1-10	371
x 10-11	371
xii 23	234
2 Corinthians	
iv 4, 6	218
Ephesians	
i 18	218
iii 9	218
2 Timothy	
iii 8	234
Hebrews	
vi 4	218, 219
x 22	218
x 32	219
1 John	
iii 5	272

	p.
Jude	
14-16	372
Revelation	
ix 11	272
1 Clemens	
lv 4-5	371
bab. Abodah Zarah	
42-43	439
jer. Abodah Zarah	
39b	51, 54
bab. Baba Mesiah	
69b	192
M. Baba Qamma	
vi 1-3	262
vi 4-8	256, 262
vi 4-5	262
bab. Berakot	
10b	59
57a	175
jer. Gittin	
43d	51
bab. Megillah	
16b	437
26b	328
jer. Megillah	
1	229
bab. Moed Qaton	
26a	65
jer. Moed Qaton	
83b	65

	p.
jer. Nedarim	
37d	439
39d	60
jer. Orlah	
62b-c	70
Tos. Pesachim	
i 15	70
ii 1	70
viii 2	59
bab. Pesachim	
56a	59
56b	74
jer. Pesachim	
36c	59
M. Pirqe Aboth	
ii 2	192
bab. Qiddushin	
75	52
75b	51
76a	70
M. Rosh ha-Shanah	
i 1	55
ii 7-8	55
bab. Rosh ha-Shanah	
26b	174
Tos. Sanhedrin	
ii 6	59
bab. Sanhedrin	
12a	60
19b	174
21b	229

	p.
bab. Sanhedrin	
90b	192
102a	54
108b	185
jer. Sanhedrin	
18d	60
M. Sota	
ix 12	35
Tos. Sota	
xiii 2	35
M. Taanith	
iv 8	58
jer. Taanith	
69c	55
bab. Zebachim	
102a	244
Kuthim	
ii	70
Genesis Rabbah	
ad xlvii 2	51
Numeri Rabbah	
xxi 23	54
Jalqut Shim.	
574	65
Tanchumah	
Pinechas xvii	54
Midrash Tehillim	
108	59